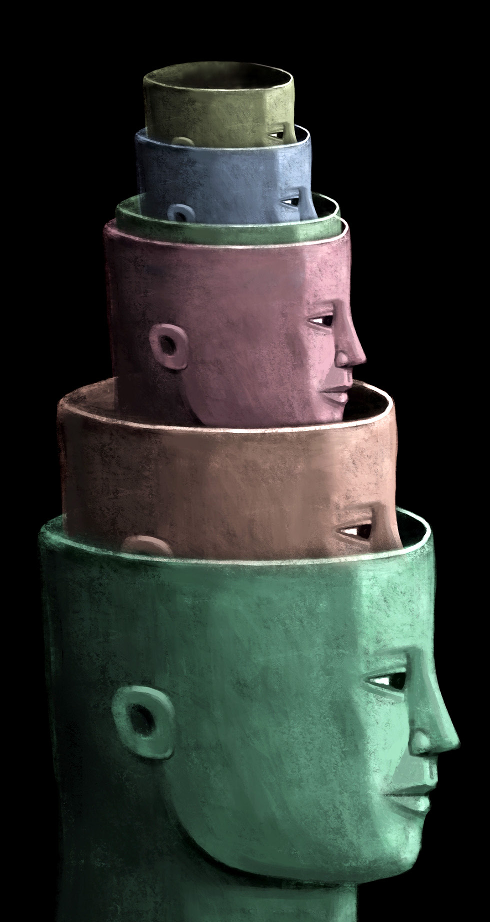
فلسفة الأشياء الصغيرة

فتحي المسكيني



فلسفة الأشياء الصغيرة

تأليف
فتحي المسكيني



فلسفة الأشياء الصغيرة

فتحي المسكيني

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ‎+ ٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٥٥٣ ٠

صدر هذا الكتاب عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

المحتويات

توطئة: كيف تُشفَى من حمَّى إنقاذ العالم؟

«بأي معنى نقول عن شيء ما إنه أكبر أو أصغر من شيء آخر؟»

هذا سؤال شغل الفلاسفة منذ أفلاطون، الذي تعرض لهذا الأمر في محاورة **الفيدون** (١٠٢ب)، مقرِّرًا أن الصغر والكبر أمران عرَضيان لا يحدِّدان «ماهية» شيء ما. ويقول: «إن سيمياس يفوق سقراط» ليس لأنه بالطبع هو سيمياس بل بسبب «الكبر» الذي لديه «صدفةً»، وأنه يفوق (ὑπερέχειν) سقراط بالتحديد، فهذا ليس لأن سقراط هو سقراط بل بسبب «الصغر» الذي فيه «صدفة». لا أحد يمكن أن يشعر أو يُقال عنه إنه «صغير» إلا داخل أفق إمكان محدد، قد يكون «جسمًا» أو «ثقافةً» أو قصةً أو دينًا ... إلخ. لا أحد صغير إلا داخل قصته. و«الأشياء الصغيرة» هي تلك التي جعلناها «صغيرة» داخل قصتنا. ومع أن الصغر ليس «لا-شيئًا»، فهو بلا ماهية، قد يمكن لأحد أن يحتج بها «ضدها»، فالأضداد، كما نبه أفلاطون في نفس الموضع المشار إليه (١٠٣ج)، لا يمكن أن تكون ضد نفسها. إن صفة «الصغر» لا تنقص من «ماهية» شيء أو شخص، كما أن «الكبر» لا يزيد في «ماهيته» شيئًا. ليس هناك علاقة بين حجم شيء ما وصغره.

ومع ذلك، فإن «الصغر» قد عانى دومًا من «عبادة الكبير». ومن المفيد جدًّا أن نفكر في «الصغر» بوصفه مُشكِلًا جديرًا بالتفكير.[1] إن الفلاسفة قد خلطوا دائمًا بين «الصغير»

---

[1] راجع:

Pierre-Henry Frange, "Penser la petitesse, ou le regard de Gulliver," in: http://pierre.campion2.free.fr/frangne_chronpetit.htm#_ftn3.

و«قليل الشأن»، مثلما انتصروا دومًا لما يقوله العقل ضد ما تحكيه الحواس، بحيث إن «الكبير» أو «العظيم الشأن» هو «المعقول»، أما «الصغير» أو «القليل الشأن» فيبدو مرادفًا لما هو «محسوس». لكن «الأشياء الصغيرة» ليست قليلة الشأن دائمًا. كما أن المحسوسات ليست مخالفة للمعقول بالضرورة. إن مساحة المعنى أو المفهوم لا تعترف بهذه الحدود «المفروضة». ولكن ما هو منبع هذا الولع بما هو «كبير» أو «عظيم الشأن»؟

يبدو أن منبع هذه النزعة القديمة هو «حمَّى الحقيقة». وعلينا أن نسأل: لماذا شعر الفلاسفة (والأنبياء) أن أعظم ما يمكن لبشر أن يتعلق به هو «الحقيقة» (vérité)، وليس «الوهم» مثلًا؟ أجاب هَيدغر عن هذا النوع من التساؤل بفكرة «معنى الكينونة»: افترض أن ما يحرك البشر (الفانين/الكائنين — نحو الموت بالطبع) هو التعلق بشيء يظل «حاضرًا» عند نفسه بلا رجعة، بحيث صار التماهي مطلقًا بين «الكينونة» و«الحضور»، ومن ثم صارت «الحقيقة» لا تعني سوى استمرار الكائن الحاضر في «عدم الاحتجاب». إن «الشعور بالتناهي» أو بالفناء أو بالكينونة — نحو الموت — هو الذي يفسر تعلق البشر بالحقيقة، وهو ما تسرب إلى أسئلة الفلاسفة وبرامجهم بوصفهم «بشرًا» مدربين على الموت. لكن نيتشه يمكن أن يساعدهم أفضل من هَيدغر: إن حمَّى الحقيقة مُشكِل «أخلاقي» سحيق القدم، ولم يصبح «ميتافيزيقا» إلا في وقت لاحق. إن مقولات «الكينونة» و«الوجود» و«الماهية» و«الذات» و«العقل» و«الله» و«النفس» ... إلخ، هي أحداث مفهومية متأخرة جدًّا في تاريخ المُشكِل الذي يشغلنا. ويبدو أن أفلاطون قد كان أول من دشَّن الطريق نحو «الأشياء الكبيرة» وسماها باسم «المُثُل» أو «الأشكال» التي تتمتع بصفات «الوجود» (ousia) و«الكمال» و«الحقيقة» (réalité) و«الأبدية».

إن هذا الكتاب مجرد تمارين من أجل استكشاف مساحات السؤال عن «الأشياء الصغيرة» التي قد «يتعرض» لها الفيلسوف التقليدي لكنه لا «يفكر» فيها بوصفها «ماهية» نفسها.

قال نيتشه في سيرته **هذا هو الإنسان**، وهو يجيب عن تساؤله الطريف «لماذا أنا بهذا القدر من الفطنة؟» (الفقرة ١٠ من كتاب هذا هو الإنسان): «سوف يسألني الناس، لماذا تحدثت عن كل هذا الأشياء الصغيرة، وبحسب الحكم التقليدي: الأشياء التي لا يكترث لها أحد. أنا بذلك أسيء إلى نفسي لا سيما وأنني منذور كي أضطلع بالمهمات الكبرى. الجواب: هذه الأشياء الصغيرة — الغذاء، المكان، المناخ، الراحة، كل حِيَل حب الذات — إنما هي

أكثر أهمية من كل المفاهيم (Begriffe) التي اعتبرها الناس هامة إلى حد الآن. هنا تحديدًا على المرء أن يبدأ في **التعلم من جديد**.»[٢]

علينا أن نستحضر هنا أن ما يُسمى «فلسفة» قد ظل دومًا مقترنًا بالأشياء الكبيرة، حتى تم تنصيب مجموعة من «المفاهيم» على أنها هي بنية العقل البشري بما هو كذلك. منذ بارمنيدس إلى كانط، ظل الفيلسوف يمتهن خطابًا يفضِّل الابتعاد عن «اللغة العادية» من أجل استحداث رطانة خاصة يجد فيها راحة العقل: أي متعة الادِّعاء بأن ما يقوله «يطابق ماهية الأشياء»؛ لأنه يتعالى على صيرورتها الحمقاء في نوع من الخلود المفهومي. هكذا تم تسريب «الأبدية» إلى العقل البشري حتى تصبح مهنة «الحقيقة» ممكنة. لم يكن النظر في طبائع الموجودات تعريفًا مفضلًا للفلسفة التقليدية إلا لأن هذا النوع من السلوك قد كان مريحًا لحيوان ناطق يشعر في كل لحظة أنه كائن فانٍ وأن ما يقوله عن الموجود هو فرصته الميتافيزيقية الوحيدة كي ينال قسطه من الخلود المستحيل. كانت الفلسفة حيلة لتأبيد نوع من «الأشياء الكبيرة» (وهي — حسب نيتشه — أشياء من قبيل «الإله» و«النفس» و«الفضيلة» و«الخطيئة» و«الآخرة» و«الحقيقة» و«الحياة الأبدية») بوصفها طريقة ملكية كي يصبح المستحيل ممكنًا: كان ذلك صكَّ غفران الفلاسفة من جحيم «التناهي». كانت الفلسفة «مهمة كبرى» في معنى أنه في مقدورها أن تخرج لصيد الموجود. ولهذا تم اختراع مهنة «المفاهيم»؛ وهي مهنة ليست مشرِّفة إلى حد هذا الحد، إذْ هي كانت حيلة اليائس من خلوده. وليست ترفًا أخلاقيًّا سعيدًا. وبتعبير نيتشه لم تكن هذه المفاهيم «وقائع، بل مجرد تخيلات، ومتى تكلمنا بشكل صارم، **أكاذيب** صادرة عن غرائز سيئة لطبائع مريضة، وبالمعنى الأكثر عمقًا طبائع مضرة» (نفسه).

ثمة تغيير في براديغم التفلسف لم يصل إلى وجهته إلا نادرًا: إنه الانزياح من مهنة «المفاهيم» التي سنَّها اليونان إلى وظيفة جديدة للتفكير هي سردية «الأشياء الصغيرة». لا يمكن للمتفلسف أن يصدق هذا التحول إلا إذا أدرك إلى أي حد كان المفهوم خدعة أخيرة

---

[٢] Nietzsche, *Ecce homo, Warum ich so klug bin.* §10: “Man wird mich fragen, warum ich eigentlich alle diese kleinen und nach herkömmlichem Urtheil gleichgültigen Dinge erzählt habe; ich schade mir selbst damit, um so mehr, wenn ich grosse Aufgaben zu vertreten bestimmt sei. Antwort: diese kleinen Dinge—Ernährung, Ort, Clima, Erholung, die ganze Casuistik der Selbstsucht—sind über alle Begriffe hinaus wichtiger als Alles, was man bisher wichtig nahm. Hier gerade muss man anfangen, umzulernen.

لنوع من الإنسان الذي يتميز بمرض «الخلود». لا يمكن أن نفصل بين هوس المفاهيم التي تطابق ماهية «الأشياء الكبيرة» وبين مرض الخلود: هما وجهان لإنسانية واحدة. كان الهدف العميق هو تأكيد النسب «الإلهي» للحيوان البشري. وهذا يعني أن الفرق بين الفيلسوف اليوناني وبين النبي التوحيدي لم يكن بالقدر الحاسم الذي يدَّعيه المؤرخون الذين يخلطون بين الثأر من الصيرورة وبين البحث عن الحقيقة.

لا يتردد نيتشه في وصف هذا النوع من التفكير الذي يفضل مهنة تأبيد «الأشياء الكبيرة» — أي مهنة الصيد الميتافيزيقي — على مرافقة الصيرورة البريئة للعالم، بأنه لا يفعل سوى «أن يزوِّر (gefälscht) مسائل السياسة ونظام المجتمع والتربية في أساسها وتربتها»، أي أن يزوِّر حياته، ومن هذا التزوير يأتي أخطر موقف أخلاقي للعصور القديمة والحديثة، ألا وهو «أن يتعلم الناس احتقار (verachten) الأشياء «الصغيرة»، أي الشئون الأساسية للحياة». وعلينا أن نسأل: لماذا أصر الفيلسوف التقليدي على اعتبار «الأشياء الكبيرة» هي المقياس لتقدير ما هو «سياسي» أو «اجتماعي» أو «تربوي»؟ لماذا أقام تفكيره على الربط بين الحياة والحقيقة؟ ما الذي جعل الحقيقة تأخذ كل هذا الحيز في تقدير الناس لأنفسهم أو لعلاقتهم ببعضهم البعض؟

كل أخلاق تنبع من افتراض كونها ستساعدنا على تحمل عبء أكبر من وجودنا نفسه: من «قَدَر» يفرض حَمِيَّة ميتافيزيقية خاصة. وهذا ما تفطن له «الحكماء» في كل عصر: أن البشر يعانون غالبًا من غرائز أقوى من إرادتهم، وبالتالي يحتاجون إلى المساعدة. لكن المساعدة التي تتعالى على حواس الناس سوف تحولهم سريعًا إلى ضيوف داخل أجسادهم. ومن ثم سوف تقترح عليهم أن يكرهوا أنفسهم التي وجدوها فيهم. وراء كل أخلاق «كوجيطو» كراهيةٍ جاهزٌ للاشتغال.

إن الحل هنا هو — حسب نيتشه — أن «نحب قَدَرنا»، ومن ثم لن يكون لأي حَمِيَّة ميتافيزيقية أن تعمل.

أن نفكر في الأشياء الصغيرة لم يعد يعني إذن أن نبحث عن «ماهيتها»، بل فقط أن نرافقها داخل قصتها. فأن «تجوع» مثلًا أو «تتألم» فهذا حدث وليس ماهية، الجوع ليس مقولة حجاجية، مثلما أن الألم ليس مفهومًا. فمن يجوع لا يقول شيئًا عن الحقيقة أو عن الأشياء الكبيرة للعقل. ولذلك غالبًا ما كانت الأشياء الصغيرة خارج الاعتبار، كان الميتافيزيقي المحترف يعاملها وكأنها تقبع خارج ماهية الأشياء الكبيرة التي يفكر فيها؛ كانت خارج الله وخارج النفس وخارج العالم وخارج العقل ... هذا «الخارج» كان يقبع منتظرًا بلا مفهوم أو بلا ماهية. لكن من يريد أن يستدعي الأشياء الصغيرة إلى قول كلمتها

لا يعني بذلك أنه يسدد دَينًا قديمًا أهملته الميتافيزيقا. هو فقط يغير الطريق إلى المُشكِل. هو يريد أن يرافق هذه المشاكل من دون أي ادِّعاء حول ماهيتها.

ولكن لم يرغب أحدهم في بناء مرافقة فلسفية لمشاكل «صغيرة» مثل جوعه مثلًا أو تغذيته أو ألمه. يبدو أن السبب الأعمق، والوحيد ربما، هو ذلك الشعور بخيبة أملٍ من كل الفلاسفة تقريبًا إلى حدود كانط وأبعد. هذا الرهط من الشخوص الاصطناعية التي تخاطبنا من خارج أجسادها وكأنها مفاهيم مجنَّحة. كيف نفهم متكلمًا بلا جسم؟ متكلم لا يجوع ولا يعرَى ولا يتألم. ومع ذلك يصر على أنه «حقيقي» أو يمتلك مدخلًا مفضلًا إلى الحقيقة. ربما لم تخل الفلسفة التقليدية من «قلة لياقة» تجاه أجسادنا سواء كانت متألمة أو جائعة. وفي أغلب كراسي الفلسفة في كل مكان لا يزال الجو كئيبًا؛ أي بلا جسد، ولا يَزيده الغمام الديني المتساقط من لحظات الوهن القديم الذي صار يخيم على دروسها إلا روحًا ثقيلة قلَّما تنجو من صفاقتها. ما ينقص حقًّا هو دفاع الأجساد عن نفسها ضد كل ادِّعاء بأن التفكير مهنة مجردة. ولا تحتاج إلى تجربة عميقة في الفقر أو إلى رجفة من الألم. ولا أظن أن نيتشه كان محقًّا حين عرَّف غريزة الدفاع عن النفس بأنها هي «الذوق» الذي يبدو في أحيان كثيرة نوعًا من التملُّق. إن ما ينقص الناس هو فقط «أجسادهم». ومن النادر حقًّا أن تصادف شخصًا يحمل جسده معه حين يفكر. إن الفلسفة هي خدعة الخطاب القصوى، تلك التي تنجح بشكل فظيع في إقناع المتكلم بأنه حيوان لغوي بلا رجعة، أنه مركَّب متأنق من الجمل والألفاظ المنزلقة في حدور، وأن ما عدا ذلك هو فضول. نحن لا نفعل — أغلب الأحيان — سوى تركيب الجمل كأننا دُعينا إلى مكالمة مع كوكب آخر، حيث لا فائدة من أجسادنا.

أن تفكر هو أن «تكون» من أنت وليس شخصًا آخر. إن البداهة الشرسة هنا هي أنه لا أحد يمكنه أن يكون بدلًا عنك. كأنك تمثل في فيلم عنك ولم يجدوا بديلًا عنك إلا جسمك. وأنت مطالَب بأن تؤدي دور حياتك من خارجها كأنك شخص آخر. هذا هو معنى أن تفكر. أنت البديل الوحيد عنك، ولا مفرَّ من تأدية هذا الدور المستحيل. أن تكون مَن أنت وهم ينتظرون منك أن تجسد شخصًا نجح في الانفصال عنك. نعني: نجح في الاستغناء عن جسده. وهذا هو «الخطاب» الذي يمنح شرعيةً مرعبةً لمن يتكلم وكأنه يعيد توزيع أشياء الكون من حولك. ومن الحماقة ألا نرى كيف أن الآلهة تسكن اللغة قبل أن نتكلم. ليس هناك كينونة في اللغة، بل فقط أشباح تنتظرنا حتى نتكلم فتقبض على عقولنا وتحولنا إلى حيوانات نحوية. قال نيتشه: «أنْ يصير المرء ما هو، يفترض أن المرء لا يخمن من بعيد

ماذا (was) يكون.»[٣] يعني ذلك ما يلي: أن يصير أحدهم ما هو عليه من الوجود الذي يخصه إنما هو أمر يفترض قبلُ أنه لا يملك أدنى فكرة عما يمكنه أن يكون. إن وجوده هدية لم يحصل عليها بعدُ؛ لأنه لم يأخذ طريقه إلى نفسه بعدُ.

كان الفلاسفة يعتقدون دومًا أن «الماهية تسبق الوجود» ومن ثم أن المطلوب ليس أن تصير ما أنت بل فقط أن تقبل بما أنت، وتمر. فما دامت ماهيتك جاهزة فأنت مُعفًى من أي معركة مع نفسك أو جسمك من أجلها. ما عليك سوى أن تقر بالتنصيب الميتافيزيقي الذي ستحظى به مثل أي تنصيب صادر عن سلطة لا تقبل التفاوض. ولكن ما الفائدة من خوض معركة مع أنفسنا والحال أنه يمكن الركون إلى ماهية جاهزة ومريحة لأنفسنا؟

يقول نيتشه: «ومن هذه الزاوية فإنه حتى الأخطاء التي نقترفها (Fehlgriffe) في الحياة لها معناها الخاص وقيمتها الخاصة، وكذا الطرق الجانبية والطرق الضالة لبرهةٍ من الوقت، ومظاهر التأخر، وأشكال «التواضع»، و«الجدية» التي تُهدَر في مهامَّ تقع بعيدًا عن المهمة المطلوبة. وإن في هذا لفطنة كبيرة، بل الفطنة الكبرى. إذا كانت nosce te ipsum (اعرف نفسك بنفسك) هي وصفة الانحطاط، فإن نسيان الذات، **سوء فهم** الذات، تصغير الذات، تقليل الذات، حملها على الاعتدال (Vermittelmäßigen) إنما يصبح هو عين العقل. [..] على المرء أن يحافظ على سطح الوعي — إن الوعي ضرب من السطح — صافيًا من أي أوامر قطعية كبيرة. حذارِ حتى من كل كلمة كبيرة، من كل موقف كبير! إن مخاطر جمَّة تُحدِق بالغريزة التي «تفهم نفسها» (sich versteht) قبل الأوان.»

إن الأشياء الصغيرة تقع إذن في خانة «الخطأ» وليس في خانة الحقيقة. لكنه خطأ في الحياة وليس في الخطاب. إنه الخطأ الذي لا يمكن تلافيه؛ لأن وقوعه جزء من شكل حياتنا ومن ثم لشكل أنفسنا. إن أخطاءك جزء من هويتك، ومن ثم لا معنى للطمع في تفادي الحياة بما هي كذلك. الخطأ طريق جانبي نحو أنفسنا، أو طريق تائه، لكن التيه لا يعني هنا أكثر من بعض «التأخر» عن أجل مفترض، أو هو بعض «التواضع» أمام آخرين يمارسون حضورًا كثيفًا يجعل العلاقة معهم «تبذيرًا» غير مبرر لأنفسنا؛ ولذلك لا يجدر بالمرء أن يحاول «معرفة نفسه» التي عثر عليها في انتظارات الآخرين. هذه «النفس» التي ينتظرها الآخرون هي شكل من «الانحطاط» عن مستوى أنفسنا العميقة. ومن هنا يقترح

---

[٣] “Daß man wird, was man ist, setzt voraus, daß man nicht im entferntesten ahnt, was man ist,” *Ecce Homo*, Warum ich so klug bin, 9.

نيتشه برنامجًا معاكسًا لهاتف سقراط: إن على المرء أن ينسى نفسه، أن يسيء فهمها، أن يصغِّرها، أن يقلِّل منها، أن يجعلها جرعة معتدلة من الكينونة. ليس عليه سوى أن «يحافظ على سطح وعيه»، أن يعامل وعيه بوصفه قشرة الكينونة التي تحميه من فضول الآخرين الذين يطلبون الأعماق، يطلبون جواره كي يجذبوه إلى شبكة الماهية؛ حيث تقبع الأشياء الكبيرة. وعندئذٍ يصبح «العقل» حَمِيَّة للمحافظة على السطح وليس تأسيسًا لأي وهم ميتافيزيقي جديد. حماية السطح تعني هنا الحرص على إبقائه نظيفًا من أي أوامر قطعية كانطية، أي من أي واجب أكبر من حياتنا. ولذلك يحذرنا نيتشه من «الكلمات الكبيرة» و«المواقف الكبيرة»: إنها تفرغ الذات من طاقتها على الحياة وتحولها إلى ادِّعاء أخلاقي غريب عنها. كل ما هو «كبير» يطمع في شيء أعمق من وعينا. هو يريد أن يخترق سطح العلاقة معه وينفذ إلى منطقةٍ حيث لا يمكن للذات أن تدافع عن نفسها، وذلك بتعلَّة نوع متعال من «الفهم». كل كلمة كبيرة هي تدعي أنها «تفهم» الذات أفضل منها. وهي تجبرها على فهم نفسها قبل الأوان. نعني قبل أن تقطع كل المسافة التي تشير إليها عبارة نيتشه: «على المرء أن يصير ما هو». «أن يصير» هو أن يأخذ وقته في نسيان تلك «الذات» التي عثر عليها في فضول الآخرين.

إن فلسفة الأشياء الصغيرة هي تلك التي تخلت عن الرغبة الرديئة في إجبار الأشياء على الأبدية أو على الكونية أو على الحقيقة. هي فقط تدع الأشياء تكون. قال نيتشه: «أنا لا أريد أبدًا أن يصير أي شيء على نحو مغاير لما هو عليه، أنا نفسي لا أريد أن أصبح شيئًا آخر». تحتاج الأشياء إلى مرافقة وليس إلى تأسيس يخلط بين السلطة والحقيقة. إن «نعم» عميقة هي التي تحرك التفكير الذي شُفي من دعوى إنقاذ العالم من نفسه.

الفصل الأول

فلسفة الأشياء الصغيرة

(١) الفلسفة في قرص مضغوط

تُقال «الفلسفة» (هذا النوع من «الحب» الذي لا موضوع له) على معانٍ عدة؛ ولذلك نحن لا نسأل عنها بنفس الطريقة في عصريْن أو مجتمعيْن مختلفين. كل سؤال عنها هو يصدر عن توقيع لا مرئي يوجه أي علاقة معها. إلا أنه قد يجدر بنا أن نميز بين نوعين على الأقل من التساؤل عن معنى هذا الجنس من الخطاب الذي ارتبط اسمه بتهديد مؤسسة الحقيقة في كل ثقافة: أحدهما داخلي، يطرحه الفلاسفة أنفسهم، يفترض أن أفضل إدراك لمعنى الفلسفة هو تعريفها وفق صيغة السؤال «ما هو؟» كذا تساءل هَيدغر ودولوز وأغمبن، من المعاصرين. وقالوا «ما هي الفلسفة؟» كأنه لا معنى لأي تساؤل عن «الحاجة إليها اليوم» إلا «بعد» إدراك مفهوم حقيقي عن «ماهيتها». أما النوع «الآخر» من التساؤل عن «الشيء» المسمى «فلسفة» فهو ينتمي إلى منطقة خارجية، حدودية، معها؛ ولذلك هو استفهام يتحاشى السؤال «ما هو؟» ويفضل أن يتساءل عن «جدواها» ولا سيما «في هذا العصر». وذلك يفترض أن فهم «الحاجة إليها اليوم» هو أهم وأخطر من إدراك ماهيتها. وعلى هذا النحو تساءل ماركس وأدورنو وهابرماس مثلًا، بوصفهم متفلسفة يقفون على مسافة نقدية وسوسيولوجية من ورشة التفلسف التقليدي؛ لأنه صار يقع خارج مدار المجتمعات التي باتت تطرح أسئلة أخرى من جنس تاريخها الجديد.

لكن فلاسفة آخرين قد أخذوا سبلًا أقل فضولًا في احتمال هذا الإحراج الاستثنائي: فهم بقدر ما تخلوا عن أسئلة «الماهية» والشوق إلى إعادة «تأسيس» المسائل القصوى للفيلسوف (مثل الوجود والعالم والنفس والإله ... إلخ) هم أيضًا يستنكفون من أي تعامل «اقتصادي» يحاسب الفيلسوف بوصفه «خبيرًا». هكذا عمل فوكو ودريدا وورورتي وسلوترديك، مثلًا، على تغيير موضوع الفلسفة، والتساؤل مثلًا: ماذا يمكننا أن نفعل بالفلسفة؟ كيف يمكن

للفلسفة أن تساعدنا على بناء عوالم أو تشكيل ذاتيات أو تصور أجهزة معنى لم يعرفها الإنسان التقليدي، ودون أن تحتاج لتسمية نفسها بما هي كذلك؟ إن اسم «الفيلسوف» ليس ضروريًّا، المهم هو الحالة الفلسفية التي تنبثق في مجتمع أو جيل ما.

من أجل ذلك فإن سؤال «لماذا الفلسفة؟» يشبه أن يكون توقيعًا إنكاريًّا على توجسٍ ما من هذا النوع من فن التفكير. فهو يصدر عن منطقة خارجية أو حدودية، تفترض إمكانية الاستغناء عن الدخول في علاقة معها؛ ولذلك هي تبدو «لماذا؟» بلا سبب واضح. وكلُّ لماذا بلا سبب مرئي هي موقف لا يعادي الفلسفة بالضرورة، بل يستعمل حقه في الإشارة إلى كل مساحة الإشكال التي تثيرها الفلسفة في أفق الفهم السائد لدى شعب ما، ولأنه لا يوجد خوف أو قلق بلا توقيع، فإن التساؤل الإنكاري عن الفلسفة في جملتها هو أيضًا السياق المناسب والمخصوص؛ حيث تُطرح الأسئلة الإشكالية عن «الحاجة إليها» ليس فقط عمومًا، بل «اليوم» تحديدًا. «اليوم» هو توقيع حادٌّ ولا يقبل أي تفاوض أسلوبي معه قد يقلص من هيبته الأخلاقية. معنى «اليوم» هو إذن أفق السؤال عن الفلسفة بواسطة صيغة «لماذا؟» الإنكارية، وهي الصيغة الوحيدة القادرة على تعويض صيغة السؤال «ما هو؟» وفجأة نرى كل مساحة الانتقال من «ما هي الفلسفة؟» إلى «ما الحاجة اليوم إليها؟»

إن عبارة «اليوم» هي التوقيع الذي يمتص كل خطورة السؤال عن الفلسفة بوصفها يمكن أن تكون «حاجة» عاجلة لم نفكر بها من قبل. ومن يملك مفهومًا مناسبًا عن «اليوم» هو يملك سلفًا مقامًا مفيدًا لمواجهة كل «لماذا» مهما كانت عصية على الفهم. ولكن ما معنى «اليوم» المقصود هنا؟

لنقل دون مواربة: إن «اليوم» المشار إليه ها هنا ليس شيئًا آخر سوى «عصر التقنية». وكل وصف آخر هو ترجمة لما يحدث فقط دون أن يستقل بتعريف خاص لنفسه. منذ هَيدغر صار علينا أن نعرِّف «اليوم» بالموقف الأقصى من الكينونة في العالم الذي نعاصره من الداخل. إنه موقف «عصر التقنية» الذي أطلق عليه هَيدغر اسم «القشتال» (Gestell): موقف يجمع ماهية الكائن في قابليته لأن يتحول إلى كينونة معللة ومحسوبة ومصوغة ومخزنة ومستودَعة ومُعَدة تحت تصرف إرادة تقع خارجها. أن نكون اليوم هو أن نشعر أن الكينونة في العالم قد صارت تتشبه في ماهيتها بمحطة نفطية أو توليد كهرباء أو حاسوب أو برنامج إنترنت أو هاتفٍ خلوي أو فضاءٍ افتراضي ... إلخ. كل هذه الأنماط من كينونة الكائن تستمد حقيقتها من تأويل واحد لمعنى الكائن: إنه «القشتال»؛ نعني معاملة الطبيعة وكأنها مخزون محاصر بالعلل، تقوم التقنية باستفزازه وتحسيبه حتى يطلق كل الطاقة التي يحتوي عليها حسب إرادة لا تملك برنامجًا أخلاقيًّا لنفسها سوى تلك الطاقة.

إن التقنية هي شكل «اليوم» ما بعد الميتافيزيقي الذي دخلته الإنسانية دون امتلاك أي مخرج منه أو أي قدرة على إيقافه. التقنية هي نمطٌ كَشَفَ عن حقيقة الكائن بوصفه كينونة مجمَّعة ومجهزة تحت تصرف إرادة اقتدار تكمِّم كل شيء وتستهلكه دون أي حاجة للسؤال عن معنى كينونته. لقد فقد الإنسان كل علاقة «قرب» أو «قرابة» مع كينونة التقنية التي صارت تهيكل أفق وجوده. وهكذا ينبهنا هَيدغر إلى أن إرادة التقنية قد أفلتت من الإنسان، فهو واقع في لعبتها المرعبة ولا يدري إلى أي جهة هي تنزلق به مسرعة.

في هذا السياق المخصوص علينا أن نعيد صياغة السؤال الذي انطلقنا منه، وعلينا أن نقول عندئذ: «لماذا الفلسفة في عصر التقنية؟» ما الحاجة اليوم إليها؟ في يوم أصبح فيه الإنسان — الذي ظن يومًا ما، حسب عبارة ديكارت، أنه بالتقنية سوف يصبح بمثابة سيد ومالك للطبيعة — هو نفسه أسير «القشتال» المرعب الذي امتص كل تأويل ممكن لمستقبل الطبيعة البشرية بما هي كذلك.

قبل الدخول في عصر التقنية كانت الفلسفة تقدم دروسها النموذجية في راحة ميتافيزيقية مثيرة. كان درس سقراط: «اعرف نفسك بنفسك» سببًا كافيًا لمحبة الحكمة والانخراط فيها بحثًا عن السعادة القصوى؛ إذْ كان الإنسان يشعر بأنه الخانة الفارغة التي يجب ملؤها بالسؤال عن نفسه. ذلك أن سرديات «الوجود» و«العالم» و«الآلهة» قد استولت على كل مساحة الحقيقة، ولم تترك للحيوان «المائت» من مهمة سوى أن يشغل نفسه بالسؤال عنها. وهو لا يملك من سبيل إلى إنجاز مهمته سوى أن يتشبه بالآلهة بقدر طاقة الإنسان، حسب عبارة أفلاطون. وكان الافتراض هو أن معرفة أنفسنا سوف تقودنا من الداخل إلى معرفة الوجود نفسه ومعرفة العالم أو الإله ... إلخ.

لكن دخول الإنسانية في عصر التقنية بشكل جارف ومعمَّم سرعان ما غير طبيعة الحاجة إلى الفلسفة، وبالتالي من طريقة التفلسف نفسها.

إن الحدث ما بعد الميتافيزيقي الذي شكل ملامح «اليوم» الذي نعاصره هو أن عصر التقنية قد جرَّد الفلسفة التقليدية من صلاحيتها ولكن أيضًا من خطورتها القديمة، بل هو قد ألغى الشخصية التقليدية للفيلسوف ومع هذا الإلغاء هو قد سحب أيضًا كل التهم المتوارثة ضده. ومن ثم فإن شطرًا واسعًا من الضغينة على الفلاسفة ومن التجديف على اسم الفلسفة هو قد تقادم بشكل مضحك. إن كراهية الفلسفة هي اليوم بلا موضوع. كل التهم التي توجه إلى الفلسفة هي اليوم اتهامات فقدت صلاحيتها؛ لأن الشخصية المتهمة قد انسحبت من الركح. إن الفلسفة التي يمكن اتهامها بإفساد الشباب أو التجديف على

الآلهة أو نشر الإلحاد ... إلخ، لم تعد موجودة إلا في سرديات حزينة لغير الناطقين بها. ولذلك فإن كل الاتهامات ضد الفلسفة هي اليوم مجرد رواسب هووية لجيل سابق، جيل ينتمي في مصادر نفسه إلى ما قبل عصر التقنية؛ حيث لا يزال ممكنًا اتهام الفلسفة بتهديد عالم الإنسان القديم، والحال أن هذا العالم قد بات أفقَ معنًى بلا شرعية ذاتية، وتحوَّل إلى متسول ميتافيزيقي للسرديات الحزينة.

ذلك أن التفلسف في عصر التقنية هو سلوكٌ ما بعد ميتافيزيقي (لم يعد يؤسس شيئًا ولم يعد يدحض أحدًا) صار يقع ما وراء كل التهم التقليدية ضد الفيلسوف. وإن الموضوع الوحيد المناسب لهذا النوع من التفلسف ما بعد التقليدي هو السؤال عن «المستقبل». وحده المستقبل يمكن أن يبرر الحاجة إلى الفلسفة؛ لأن الفلسفة هي فن التفكير في المستحيل بوصفه مطلبًا عاجلًا لسكان المستقبل. لم يعد الفلاسفة معنيين بأسئلة «الأصل» و«العلة الأولى» و«ماهية» الموجود ... إلخ، بقدر ما صاروا مدعوِّين إلى تهيئة نوع جديد من الكينونة في العالم يتصالح مع الكون ولا يتهمه بأي شكل من الأشكال.

إن عصر التقنية قد أعاد إلى الفلسفة براءتها، نعني قدرتها الأصلية على الدهشة من تعقُّد الكون وجلاله العميق. ولأن الدهشة من الكون هي حب بلا موضوع، فإن الفلسفة هي النوع الوحيد من الحب الذي نجا من البداهة. ليس أخطر على حب حقيقي من البداهة. وبهذا الثمن فقط هو حب لا يمكن أن ينخرط في أي تهمة تقليدية. الفلسفة في عصر التقنية نوع من الحب بلا موضوع، يشعر بأنه صار عليه أن يوجد «بعد» هويته التقليدية، وذلك أن «الحكمة» التي تدعوه إلى محبتها هي لا توجد في أي سردية جاهزة حول نفسه. إنها لا تعدو أن تكون واقعة الكون نفسها. الفلسفة هي فن السكن في الكون بوصفه واقعة لا أحد يملك سردية نهائية عنها. ولم يفعل عصر التقنية غير إعادة الفلسفة إلى مكانها.

وعلينا أن نشير في النهاية إلى أن ما يقوله الغرب عن نفسه لم يعد ممرًّا إجباريًّا للتفلسف: إن عصر التقنية قد اكتسح الجميع وطرد كل السرديات التقليدية. نحن لا نرى بعدُ ما هي الحقائق التي تم كنسها وما هي العوالم التي لم تعد صالحة للسكن، ولكن أيضًا ما هي أنواع الذات التي انهارت وتحولت إلى عبء هوويٍّ على أطفالنا. إن التقنية ما تزال تحجب عنا ما وقع لنا، بمجرد أن تقنعنا بأن ما وقع هو أمر «تقني» فقط ولم يلحق أي ضرر بمصادر أنفسنا. لكن الفلسفة تنبهنا — بعد أن تتخلص من كل التهم التقليدية ضدها — إلى أن كل طفل على الأرض دخل في عصر الديجتال هو اليوم مشروع «فيلسوف» صغير، ولكن من نوع غير مسبوق: إن الفيلسوف القادم هو مؤرخ المستقبل،

ذلك الذي بإمكانه مساعدة نباتات المستقبل على ترويض المستحيل بوصفه مطلبًا لم يعد يحتمل التأجيل. إن الطفل هو مستقبل الفيلسوف.

(٢) كيف تم إفراغ العالم من المعنى؟

في كتابه **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية**[١] (١٩٣٦ / ١٩٣٧م) طرح هوسرل مسألة «العالم»، ليس بوصفها مُشكِلًا جزئيًّا للفلسفة، بل بوصفها المُشكِل الفلسفي الأعظم في أفق الحداثة الأوروبية والإنسانية الأوروبية. ويكمن وجه الطرافة في طرح هوسرل في كونه يسائل العلوم الأوروبية من حيث إنها فشلت في مساعدة «الإنسانية الأوروبية» على معرفة العالم الذي تعيش فيه. بل عوضته بعالم آخر، عالم «موضوعي» ولكن لا يمتلك صلة حقيقية بالإنسانية أو بالذاتية التي أنتجته. والسؤال هو: كيف يمكن للفلسفة أن تنجح في إعادة طرح معرفتنا الحديثة بالعالم في ضوء مساءلة فينومينولوجية لمعنى العلوم الأوروبية باعتبارها ظاهرة روحية متميزة جدًّا هي آخر أكبر معرفة بالعالم؟

لنحدد أولًا معنى أزمة العلوم الأوروبية حسب هوسرل. إنها أزمة ثقافة بأكملها. وأهم معنى لأزمة العلوم هو «فقدان دلالتها بالنسبة للحياة» (ص٤٣). ولكن لننتبه إلى أن الأمر لا يتعلق بالتشكيك في منجزات العلوم الحديثة. إن «مشروعية إنجازاتها المنهجية» لا يمكن التشكيك فيها. إذن: يمكن أن ينجح العلم منهجيًّا لكنه يظل من الناحية الفلسفية موضع سؤال. ونواة الإشكال للفلسفة حسب هوسرل هي: «لغز الذاتية» التي جعلت العلم الأوروبي ممكنًا. لا يوجد العالم إلا بالنسبة إلى ذاتية ما. والحال أن العلوم الأوروبية تفترض أن موضوعيتها غير ممكنة إلا بالقطع مع الذات السيكولوجية التي أنتجتها، ومن ثم فإن العلوم لا تصبح موضوعية إلا بقدر ما تخرج من اعتبارها كل «الأسئلة المتعلقة بمعنى هذا الوجود البشري بأكمله» (ص٤٤). والسؤال هو: «هل يمكن في الحقيقة أن يكون للعالم وللوجود البشري فيه معنى إذا كانت العلوم لا تعتبر حقيقيًّا إلا ما يقبل الملاحظة الموضوعية؟» (ص٤٥).

---

[١] إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية**، مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية، ترجمة إسماعيل مصدَّق، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨م. كل الإحالات الواردة في المتن هي على هذا الكتاب.

المُشكِل هو أن العلم الوضعي قد أخرج أسئلة الميتافيزيقا من أُفقه، ومنها السؤال عن «العالم» الذي نعيش فيه أو عن «الإنسان» الذي نكونه بوصفه مُشكِلًا ميتافيزيقيًّا، أو الإله الذي قد نؤمن به أو الحرية التي قد نطالب بها، وبالتالي أسئلة «المعنى» بعامة. وحسب هوسرل فإن كل هذه الأسئلة الميتافيزيقية «تتخطى العالم من حيث كلية (Universum) الوقائع المحضة» (ص٤٩). السؤال الفلسفي عن العالم ليس سؤالًا عن الوقائع التي تؤثث فضاء الطبيعة؛ لأن ما تسأل عنه الميتافيزيقا هو أمرٌ يتجاوز مستوى الوقائع الموضوعية. العالم ليس موضوعًا، أو واقعة موضوعية. لقد عوَّلت الإنسانية منذ عصر النهضة الأوروبية على «العلم» كي يبلغ بها إلى معرفة العالم معرفة كلية. لكن العلم — حسب هوسرل — قد «فشل»، وهذا الفشل «غير مفهوم» فلسفيًّا (ص٥٠). وهكذا فإن تهمة الوضعيين للميتافيزيقا بأنها قد أخفقت في أن تكون علمًا هي تهمة مخاتِلة؛ لأن العلوم هي التي فشلت في الإيفاء بما وعدت به الإنسان الحديث من معرفة كلية بالعالم.

مسألة العالم هي نموذج مثير على الأزمة التي دخلت فيها العلوم الأوروبية. وكل الفلسفات الحديثة منذ هيوم وكانط تحاول بناء «فهم ذاتي» للفشل الذي تعاني منه النظرة العلمية للعالم حين تحصر نفسها في العقل الوضعي. يتمثل الفشل في هذا: «أصبحت الفلسفة بالنسبة لذاتها مُشكِلًا، وفي البداية، كما هو مفهوم، في صورة إمكانية الميتافيزيقا» (ص٥١)؛ لأن معرفة العالم صارت مستحيلة بسبب العقل الوضعي فإن الفلسفة قد صارت مُشكِلًا أمام نفسها. لكن مُشكِل إمكانية الميتافيزيقا ليس مُشكِلًا فرعيًّا، بل هو يتعلق بمسألة «معنى وإمكانية إشكالية العقل بأسرها» (ص٥٢).

ما كان انتصارًا فذًّا للفلسفة الحديثة مع ديكارت صار سؤالًا محرجًا مع العقل الوضعي. كان تدشين الفلسفة الجديدة مع ديكارت إعلانًا عن «إنسانية أوروبية» جديدة. وميزتها أنها تريد أن تعيد تشكيل ذاتها بكل حرية. «أن تتجدد جذريًّا من خلال فلسفتها الجديدة، ومن خلالها فقط» (ص٥٣). ومن ثم فإن أزمة الفلسفة الأوروبية ليس مُشكِلًا عاديًّا. إنها «أزمة تمس البشرية الأوروبية ذاتها في معنى حياتها الثقافية بأسره، في «وجودها» بأسره» (نفسه).

أما أهم مَفصِل حاسم في هذه الأزمة فهو يتعلق بالنظرة الفلسفية إلى معنى العالم.

يقول هوسرل: «هذا الريب لا يفتأ عن الاحتجاج بأن العالم المعيش واقعيًّا، عالم التجربة الفعلية، لا يوجد فيه شيء من العقل وأفكاره. أصبح العقل ذاته ... العقل الذي يمنح من ذاته للعالم الكائن معنًى، وفي مقابله العالمُ من حيث إنه كائن انطلاقًا من العقل،

غامضًا أكثر فأكثر، وهكذا إلى أن أصبح أخيرًا مُشكِلُ العالم ... لغزُ كل الألغاز، التيمةَ الحقة» (ص٥٥).

ما أدى إليه العلم الحديث هو جعل العالم الذي نعيش فيه، عالم الحياة، هو المُشكِل الأكبر ومن ثم «التيمة» أو الموضوعة الحقة للفلسفة. فبما أن العلم قد أزاح عالم الحياة وعوضه بعالم الوقائع المصطنع في المخابر، فقد حرم الإنسانية الأوروبية من عالمها المعيش، وحول وجودها الحي إلى مجرد علاقات موضوعية بلا معنى.

لا يصبح العالم مُشكِلًا فلسفيًّا إلا بقدر ما ننجح في الإبصار بأزمة العلوم الأوروبية؛ أي عندما نفهم أن المُشكِل الفلسفي هنا هو: «ظاهرة البشرية التي تكافح من أجل فهم ذاتها» (نفسه) الباحثة عن «بداية جديدة» أو «تأسيس جديد» لذاتها، بعد أن أصابها اليأس من قدرة العلوم الحديثة على مساعدتها. ودور الفلسفة هو: «أن تكتشف أولًا الألغاز الحقة للعالم، وتضعها على طريق الحسم» (ص٥٦).

وأول هذه الألغاز أن تاريخ الإنسانية مؤسس على تاريخ الفلسفة التي جعلته ممكنًا: أي التي منحته «وحدة المعنى» الذي يخترق تاريخها. وهذا المعنى لا يزال حيًّا، لكن العقل الوضعي قد طمسه. يقول هوسرل: «إن الطريق الوحيد لجعل الميتافيزيقا تتحقق ... هو دفعُ العقل الكامن إلى الفهم الذاتي لإمكانياته، وبالتالي جعلُ إمكانية الميتافيزيقا بينة كإمكانية حقيقية» (ص٥٧).

وحسب هوسرل هناك «غاية» (Telos) عظيمة في تاريخ الإنسانية الأوروبية، وهي رغبتها في أن تبني نفسها على العقل. هي بشرية تريد أن تكون فلسفية. وكل الأجيال التي تعاقبت هي أجيال فلسفية؛ أي تحقق مستوًى معينًا من تاريخ العقل. وهكذا فإن «الفلسفة أو العلم هي الحركة التاريخية لانكشاف العقل الشامل «الذي يسكن» البشرية بما هي كذلك» (ص٥٨).

إن ما قامت به الأزمنة الحديثة هو أمر بالغ الخطورة: «لقد تم تصور **عالم** لامُتناهٍ، وهو هنا **عالم من المثاليات**، كعالم لا تكون موضوعاته في متناول معرفتنا بكيفية فردية ... بل يبلغه منهج عقلي موحد نسقيًّا» (ص٦٥).

إن التعبير الكبير عن هذا التنصيب غير المسبوق لعالم لامتناه ومثالي هو «ترييض غاليلي للطبيعة» (ص٦٦) ... أن تصبح الطبيعة فضاءً متجانسًا من الأجسام المتجانسة التي يمكن التعبير عنها بشكل رياضي. وبالتالي لم يعد ممكنًا الاعتقاد في وجود أكثر من عالم. هناك «عالم **واحد** يضم الأشياء نفسها التي تختلف فقط من حيث كيفية تجليها» (ص٦٧).

والفكرة الأساسية للفيزياء الغاليلية هي حسب تعبير هوسرل: «**الطبيعة بوصفها كونًا رياضيًّا**» (ص٧٥). كونٌ رياضي أي عالم من الأشكال الهندسية التي يتم «بناؤها» بشكل منهجي. وفي تلك اللحظة بالذات وقع إخراج الفلسفة بأكملها من معركة «المعرفة العلمية بالعالم» (ص٧٩)؛ ذلك أن معرفة العالم أصبحت مشروطة بمدى قدرة علماء الفيزياء على «ابتكار منهج **لتركيب** العالم في لانهائية سببياته تركيبًا نسقيًّا» (نفسه). تركيب العالم يعني هنا بناءه رياضيًّا. وكان دور الرياضيات هنا حاسمًا: لقد تم تعويض المكان والزمان العاديين في «عالم العيش» أو عالم الحياة البشرية بشكلين هندسيين ورياضيين من الامتداد داخل «عالم موضوعي»، أي «كلية لا متناهية من الموضوعات المثالية» (ص٧٩-٨٠).

وبمقتضى «أسلوب العالم» الجديد تحولت كل أشياء العالم الحدسي المحسوس إلى «أجسام» محضة. بعبارة مختصرة: لقد تمت «موضعة» العالم (ص٨١). وذلك أمرٌ قام منذ غاليلي على افتراض أن الطبيعة هي شيء قابل للتحديد بشكل تركيبي في كل جوانبها. لقد تم تنصيب «كيفية تفكير» أخرجت عالم الحياة من الاعتبار، وتم فرض عالم له «بنية قبلية» هي البنية الرياضية: «إنه **كعالم**، أو كهيئة شاملة لكل الأجسام، له إذن **صورة كلية تشمل كل الصور، وهذه يمكن إمثالُها والسيطرة عليها عن طريق التركيب**» (ص٨٣). كل شيء في عالمنا يجب أن يقبل الصورة الرياضية. ومن ثم يمكن بناء صورة «مثالية» عنه واعتبارها حقيقته «الموضوعية». وكل ما كنا نجربه في حياتنا قبل العلمية في الأشياء ذاتها كألوان وأصوات ... «هو لم يعد تلقائيًّا، بل لا بد من إثباته علميًّا» (ص٨٦). ذلك أن الفكرة الجديدة و«الغريبة» للعلم الحديث هو الافتراض بأن «كل ما يعلن عن ذاته في الكيفيات الحسية النوعية كواقعي يجب أن يكون له **مؤشر رياضي**» (نفسه).

وبالتالي فما لا يمكن قوله رياضيًّا عن العالم هو ليس العالم. والغريب هو أن غاليلي لم يكن يفهم ذلك «كفرضية» (ص٨٩)، بل إن ذلك تأسس على قناعة تلقائية تفيد بأن الطبيعة «كونٌ سببي»، وأن الفيزياء هنا هي «فيزياء مكتشفة» (ص٩١) لبنية العالم. إن الأمر يتعلق منذ غاليلي بضرب من «التريييض غير المباشر للعالم الذي يجري الآن **كموضعة منهجية** للعالم الحدسي» (ص٩٢-٩٣). ما تم نسيانه هو أن الفرضية تبقى فرضية، ولا نحصل إلا على «**مسارٍ لامتناهٍ من التأكيدات**» (ص٩٣). وعندئذٍ ما تم نسيانه هو وجود «**عالم العيش العملي**» (ص٩٥)، تحت حُجُب التريييض. التريبض هنا كموقف منهجي من الحياة نفسها. والنتيجة المرعبة فلسفيًّا هي «**فقدان المعنى**» (ص٩٦) مع عملية تنصيب

«المنهج» الرياضي الحديث كطريق وحيد لمعرفة العالم. فقد عالم الحياة معناه وانقلب إلى «موضوع» رياضي. قال هوسرل: «قاد تحسيب الهندسة من تلقاء ذاته بكيفيةٍ ما إلى **إفراغها من معناها**» (ص٩٧)؛ إذ تحولت الهندسة إلى «منطق صوري مطبق» (ص٩٨) أو «فكرة منطقية-صورية لعالمٍ على العموم» (ص٩٩).

والعنوان الحديث الأكبر هنا هو حسب تعبير هوسرل «**إفراغ علم الطبيعة الرياضي من المعنى بفعل التقننة**» (Technisierung) (ص١٠٠). التقنية تفرغ العالم من المعنى وتحوله إلى موضوع منهجي. وذلك تحت راية فكرة عظيمة الشأن هي إمكانية العمل تحت غطاء «علم كلي» أو «رياضيات كلية» (mathesis universalis) تُنحِّي العالم وتعوِّضه بفضاء هندسي. وذلك من خلال «تقننة العمل الفكري-الرياضي-الصوري»، وتحويله من فكر يجرِّب ويكتشف إلى تفكير يعمل بمفاهيم رمزية، ومن ثم «يصبح التفكير الهندسي المحض أيضًا فارغًا، وعند تطبيقه على الطبيعة الواقعية يصبح أيضًا تفكير علم الطبيعة فارغًا» (ص١٠٢-١٠٣). ما وقع هو أن التفكير الرياضي الفارغ من المعنى قد نقل فراغه إلى الفيزياء، ومن ثم إلى معنى العالم. وتاريخ الفيزياء الحديثة هو — حسب هوسرل — تاريخ خضع فيه علم الطبيعة «عدة مرات إلى تحويلٍ وحَجبٍ للمعنى» (ص١٠٣)، وصارت الفيزياء تعمل في «أفق متحول المعنى» (نفسه) باستمرار. وهي في كل مرة تنقل فراغها من المعنى إلى عالم الحياة نفسه.

إن الحرب على الإنسان، المستعرة في كل مكان، هي ليست بُشرى لأحد. ليس لأنها خبر ميتافيزيقي سيء، بل فقط لأنها نابعة من قرار أوروبي بتدمير العالم اتخذته الإنسانية الأوروبية منذ بضعة قرون، وهو لا يزال ساري المفعول كأفق أخلاقي للعقل العلمي نفسه، وذلك ما لم تقم إنسانية أخرى بافتكاك المشعل الميتافيزيقي من الغرب، والإقدام على اختراع علاقة جديدة وغير أوروبية تمامًا بلحم العالم. عندئذٍ فقط يمكنها أن تساهم في إعادة المعنى إلى العالم. ومن ثم الشروع مرة أخرى في تنصيب الإنسان في مكانه.

(٣) ماذا تقول اللغات حين تموت؟

هل ثمة من معنى لأن يكون شهر أيلول ٢٠٠١م هو بالذات الشهر الذي وافقت فيه منظمة اليونسكو أخيرًا ولأول مرة على إدراج «اللغات التي في خطر» ضمن «الإعلان العالمي عن الآثار الكبرى للتراث الشفوي وغير المادي للإنسانية»؟ أية دلالة لهذه الصدفة الثقيلة بين أحداث ١١ أيلول وبين الوعي العالمي أخيرًا بالتهديد الذي يُحدِق بشطر واسع النطاق من

اللغات التي يتكلمها البشر الحاليون على كوكبنا؟ وفي سنة ٢٠٠١م أيضًا، نظم البرلمان الأوروبي «السنة الأوروبية للغات».

بالطبع لم تجد اليونسكو (مثلًا حسب وثائقها ما بين ٢٠٠١م و٢٠٠٣م حول مصير اللغات التي في خطر) من أفق أخلاقي للدفاع عن اللغات المهددة بالانقراض سوى التشجيع على التنوع اللغوي، ولم تر من طرَفٍ ملائم للاضطلاع بهذه المهمة سوى علماء الألسُنية. ولكن إلى أي مدى يمكن للتنوع اللغوي أن يحمي لغة ما من الانقراض؟ ثم هل يجوز ائتمان اللسانِيين دون غيرهم على مستقبل اللغات القومية؟ نعني: هل موت اللغات مسألة لسانية بحصر المعنى؟ أم أنها تعبر عن خطر أوسع نطاقًا يُحدِق بماهية الإنسانية الحالية نفسها؟

تقول الجدة ناتاليا سانغاما (١٩٩٩م) وهي تتكلم لغة مهددة بالانقراض تُدعى «شاميكورو» (chamicuro)، تُستعمَل في منطقة الأمازون الواقعة في البيرو، ولم يعد ينطق بها إلا المسنون جدًّا:

> «أنا أحلم بالشاميكورو،
> لكن أحلامي لا يمكنني أن أحكيها إلى أحد،
> لأنْ لا أحد غيري يتكلم الشاميكورو.
> يشعر المرء بأنه وحده حين لا يبقى له سوى ذاته.»

فلسفيًّا يقع هذا الخاطر العابر للذاكرة في أفق إشارة فتغنشتاين الشهيرة إلى أنه لا توجد «لغة خاصة» أو للاستعمال الخاص (**تحقيقات فلسفية**، الفقرة ٢٤٣ وما بعدها). لا يحق لأحد أن يمتلك ما تقوله لغته؛ لأنه لا أحد يمتلك لغة خاصة به. وحسب فتغنشتاين، سبب ذلك أننا بمجرد أن نتكلم نحن ننخرط في «لعبة لغوية» تعبُرنا ولا تنتمي إلينا. ومعنى «اللعبة» هنا يحيل على هذا: أن كل لغة هي بنية عميقة لـ «شكل من الحياة»، ومن ثم لنوع من البشر. لا يمكننا فلسفيًّا أن «نتصور أناسًا لا يتكلمون إلا مع أنفسهم». وخطأ ديكارت، وربما خطأ الفيلسوف الكلاسيكي بعامة، هو الظن بأن اللغة شيء يمكن أن نستغني عنه حين نفكر. قال فتغنشتاين: «إن الصحيح والخاطئ هو ما **يقوله** الناس، بينما يتوافق الناس **في اللغة**. ليس هذا توافقًا في المقاصد، بل توافقًا في شكل الحياة (Lebensform)» (نفسه، الفقرة ٢٤١).

ولكن ماذا لو أن شعبًا ما فقد لغته وتحول إلى ذاكرة منسحبة من أذن الإنسانية؟ ما معنى أن تنقرض لغة ما؟ هل يتعلق الأمر حصرًا بعدد المتكلمين؟ أم على الأرجح بالوقوع

في «مرض» لساني أدى إلى وفاتها؟ وعندئذٍ: ما هو «الداء» الكوني الذي يصيب اللغات حتى تنقرض؟ وفي أي طور من عمرها اللساني؟

يقول فتغنشتاين: «الفلسفة تعالج مسألة من المسائل وكأنها تعالج مرضًا» (نفسه، الفقرة ٢٥٥). وعليه: ما هو المرض الذي يُحدِق باللغات ويهددها بالانقراض الكوني؟ إن اللغات لا تنقرض سدى، بل تحت وطأة تدافع لساني تقوده لغة أو مجموعة لغات ضد أخرى أو ضد لغة بعينها. ولكن «ما» (أو من) هي تلك **اللغة** «الكونية» التي تنطوي بالضرورة على خطر دفع بقية لغات الإنسانية إلى الانقراض؟ أولًا: تلك اللغة يمكن أن تكون أي لغة تزعم أنها لغة كونية ينبغي أن يتكلمها النوع الإنساني بعامة (في **نجمة الغفران** صبا فرانز روزنزفايغ إلى ادعاء كهذا حول اللغتين المقدستين في التاريخ الإبراهيمي؛ نعني: العبرية والعربية؛ لغات الإله التوحيدي، إلا أن تراثنا الإسلامي لا يخلو من صبوة كهذه). وثانيًا: أن اللغة الحديثة التي رفعت لواء الكونية هي جملة الألسنة «الغربية» — الأوروبية-الأمريكية — التي نجحت في تشكيل روح الحداثة وامتلاك شكل التعبير الكوني عنها؛ أي وفقًا للنحو الذي يضبط الألسنة الكولونيالية (الفرنسية والإنجليزية خاصة). واقعةُ انقراض اللغات غير الغربية — وهو انقراض معنوي في بعضها ولكنه مادي بالنسبة إلى البعض الآخر — هي إذن واقعة كولونيالية؛ أي ناتجة عن سياسة احتلال لساني لمناطق تعبير غير غربية وتقع خارج نطاق ما سماه هوسرل «الإنسانية الأوروبية».

كان دأب الفلاسفة أن يحسموا الأمر بين «لغة مثالية» (تصلح لإنتاج الحقيقة في العلوم) وبين أحقية «اللغة اليومية» في أن تقول معنًى أصيلًا حول معنى العالم. قال فتغنشتاين: «لفظة «مثالي» قد تكون مضللة؛ لأن لها رنينًا وكأن مثل هذه اللغات أفضل وأكمل من لغتنا اليومية، ولأننا في حاجة إلى المنطقي ليبين للناس المظهر الحقيقي للقضية» (نفسه، الفقرة ٨١). إن طرافة هذا التقابل النظري الكلاسيكي (الداخلي لمنطق الفلسفة منذ أفلاطون) بين لغة مثالية ولغة يومية أو عادية، قد انقلب راهنًا (في أفق ما بعد الحداثة) إلى تقابل ثقافي-تفكيكي، هو لئن احتفظ بنفس الدور البنيوي إلا أنه غيَّر الطرفين المتقابلين: لقد صار التقابل بين لغات «غربية» (كولونيالية، مهيمنة، كونية) وبين لغات «غير غربية» (مستعمَرة حتى في بِناها النحوية، فضلًا عن مصطلحاتها، تابعة، محلية، منزوعة الكونية، مدعوَّة باستمرار إلى الترجمة)، بل أكثر من ذلك: هو تقابل راهن بين لغات لها مستقبل أخلاقي على مستوى الإنسانية ولغات في خطر ثقافي أو مهدَّدة بالانقراض «اللساني».

ولكن ماذا تعني فلسفيًّا «لغةٌ في خطر» أو «لغة مهددة بالانقراض»؟ يبدأ الخطر، دومًا، قبل أن نتفطن إليه. وحين يُحدِق بإحدى اللغات هو يعني أنها لم تعد تمتلك المبادرة

«الاصطلاحية» لقول الأشياء. لا يكفي أن نواصل تسمية الأشياء بأسماء أصيلة كي نقول حقيقتها. مثلًا: «سيارة» هي لفظة قديمة لكنها كفَّت عن قول نفسها (أي معنى «القافلة»: سورة يوسف، الآية ١٩)، والتبست بدلالة «حديثة» (أي معنى «مركبة آلية») لا معنى لها قبل القرن التاسع عشر. ولكن هل هذا وضع خاص باللغات «غير الغربية» حقًّا؟ فإن الأوروبيين (خاصة الفرنسيين) يشعرون بالضيم الكبير الذي ألحقته الإنجليزية المعولمة بسائر اللغات القومية في أوروبا (بالألمانية مثلًا).

منذ أفلاطون تكوَّن وهمٌ ميتافيزيقي مؤسَّس: أن المعاني «مثالات» وبالتالي فإنه لا شيء يمنع فلسفيًّا من بناء لغة كونية قادرة على قول المعاني الكونية. كل الفلاسفة إلى حدود ليبنتز لم يخرجوا عن هذا الافتراض: أن المعنى ليس مُشكِلًا لفظيًّا بل هو أخطر من ذلك؛ لأنه يقول «ماهية» الموجودات أو يتمثل «وعينا» بالعالم الموضوعي الذي يحيط بنا. ومن هنا تأتَّت إلى ليبنتز فكرة بناء لغة كونية وصورية أطلق عليها اسم *characteristica universalis* — حروف أو لغة كونية — قادرة على التعبير الحسابي عن جميع المفهومات؛ أكانت رياضية أو ميتافيزيقية، وبالتالي تنتهي إلى إبطال أي مجادلة عقيمة بين المتفلسفة.

ولذلك كان لا بد من انتظار القرن الثامن عشر، وخاصة كتابات هِردر وهومبولدت في ألمانيا، حتى يتبين حجم الإشكال الميتافيزيقي والروحي العميق الذي يطرحه وجود اللغات الإنسانية. وفي هذا الصدد نشأ قران مَهيب بين «اللغات» و«الشعوب». قال هردر: «إن عبقرية لغة ما هي أيضًا عبقرية الأدب الخاص بأمة ما». وهو يتصور أن الأغاني الشعبية هي «أرشيف شعب ما»؛ ولذلك هو يُعرِض عن أي ادعاء تنويري بالبحث (وَفق إرث يصعد إلى سفر التكوين، ١١) عن لغة «بابلية» أي لغة كونية ربما تكلمها الجنس البشري قبل «تبلبل الألسنة». إن الإنسان يختص بأنه «يسكن» أرضه، كذلك لغته: إنها دومًا — حسب هِردر — «لغة الأرض» التي يسكنها. كل لغة هي إمضاء روحي خاص بشعب بعينه. ولذلك يعتقد هومبولدت أن «الفكر لا يتوقف فقط على اللغة بعامة، بل أيضًا — إلى حدٍّ ما — على كل لغة فردية معينة». وهو على خلاف هيغل (المكرس لفكرة الغرب)، لا يؤمن بأي ضرب من نزاع الاعتراف بين الشعوب، ليس على الشعوب أن تدخل في قبضة اللغة الكونية لفلاسفة التنوير؛ وذلك لأن الاختلاف بين اللغات ليس مجرد اختلاف بين الأصوات اللسانية بل هو اختلاف بين «رؤى العالم» التي تحضن شعوبًا دون أخرى.

لكن آمال الرومانسيين قد ذهبت أدراج الرياح. ولئن لم ينجح مفكرو عصر التنوير في خلق اللغة الكونية التي وعدوا بها — اللغة «الكوزمو-سياسية» أو لغة المواطنة في العالم — فهم قد وفَّروا سياقًا ثقافيًّا صالحًا (سياق الحداثة كأفق روحي إجباري للإنسانية الراهنة) كي يتمكن الغرب من تنصيب بعض اللغات الكولونيالية (الفرنسية والإسبانية، ولكن الإنجليزية خاصة) في داخل عوالم حياة غير غربية تشعر أنها تتكلم لغة إمبراطورية مفروضة بواسطة فلسفة التاريخ تارة، وبالقوة الاستعمارية (العسكرية أو الاقتصادية أو السياسية أو العلمية أو الجمالية ...) تارة أخرى.

في هذا السياق ربما يمكننا تنزيل قولة مثيرة لرولان بارت: إن اللغة هي «بكل بساطة فاشيَّة؛ ذلك أن الفاشيَّة هي ليست أن نمنع أحدًا من الكلام، بل أن نفرض عليه أن يقول شيئًا ما». لكن ما كان المفكر الغربي يطرحه بشكل «استطيقي» — حول طريقته في تأثيث العالم التقني كأثر فني أو كجماليات وجود خاصة — ويعاني منه لأنه يهدد فردانيته «المريضة»، هو قد أصبح خطرًا ثقافيًّا أوسع نطاقًا صار يهدد كل اللغات غير الغربية: إن اللغات غير الغربية هي رؤى عالمٍ مهدَّدة بالانقراض، تحت سنابك اللغة الإمبراطورية أو المعولمة التي تطبع المساحة اللسانية في أفق أي شعب غير غربي بطابع كولونيالي. لا تعني «الكولونيالية» (حسب والتر منيولو، أحد أبرز الباحثين العالميين في أفق «التحرير الديكولونيالي» من براديغم الحداثة) مجرد واقعة الاستعمار. بل هي «حقبة ميتافيزيقية» مرت بها الإنسانية. وعلينا أن نتحرر منها. وإن من أخطر الخطوات نحو هذا النوع من التحرير «الديكولونيالي» (decolonial) هو فك الارتباط (delinking) اللغوي الذي تفرضه لعبة الحداثة على عقول المعاصرين. إن «الحداثة» هي لغة كولونيالية أو «استعمار لغوي» (colonization of language)، لا غير. لا يعني ذلك مجرد عدم تكلم الفرنسية أو الانجليزية مثلًا، بل الأمر أكثر جذرية من ذلك: الأمر يتعلق بتحرير اللغات القومية من «النحو» الغربي الذي يخترقها (تداوليًّا) حتى من دون حاجة إلى الترجمة. وحسب والتر منيولو، فهذا الجانب «غير الغربي» لا يمكن أن يهم ناقدًا للحداثة مثل جورج بالانديه (الذي كتب سنة ١٩٥١م عن «الوضعية الكولونيالية») أو يهم صاحب حفريات عن سلطة الخطاب مثل فوكو. والحال أن «الاستعمار اللغوي» لبقية الشعوب هو قد بدأ — حسب منيولو — منذ تنصيب الغرب لأيديولوجيا الحرف المكتوب في أعقاب اكتشاف المطبعة في القرن السادس عشر.

وهكذا فإن وقوع بعض اللغات التي تتكلمها أقليات إثنية تحت الخطر أو تحت تهديد الانقراض هو ليس مجرد مُشكِل لساني، بل هو نتيجة بنيوية لرؤية العالم

الكولونيالية: أن ثمن الحداثة هو التخلي عن المعنى الرومانسي للغة الأم والانخراط في اللغة الكولونيالية أي الإنجليزية المعولمة وبعض اللغات التي تشاركها في قدر الغرب (مثل الفرنسية أو الإسبانية). لا يتعلق الأمر بمدى تشجيع الناس على التمسك بإرثهم اللغوي أو بمدى عزوفهم عن لغتهم الأم أو تشبثهم بها. إن ما تتعرض له اللغة المهددة بالحداثة الإجبارية هو جزء فقط من جملة التهديدات الكولونيالية التي بنى عليها الغرب استراتيجية الاستيلاء الميتافيزيقي على العالم وتحويله إلى «موضوع» أخرس للتملك والسيطرة التقنية. الدخول في عصر المطبعة خلق وضعًا كولونياليًّا أمَّن مرورًا غربيًّا (ضد توصية أفلاطون في محاورة فايدروس) من عصر الشفوي إلى عصر المكتوب. إن «العالم الجديد» هو حدث لغوي أو سيميوطيقي، مثله مثل «الأزمنة الجديدة». وكل حدث لغوي أو سيميوطيقي هو منذ ذلك الوقت حدث كولونيالي، ونتيجته الحاسمة هي: إخراج شعبٍ ما من لغته الأم والقذف به في أتون استعمال لساني بلا لغة أصيلة. عندئذٍ هو سوف يكف عن سرد حكايات ذاته وينقطع شيئًا فشيئًا عن ذاكرته العميقة. ويتحول إلى أطراس لا يقرأ نفسه إلا من وراء حجاب. نداءُ كل لغة حية منذ الآن هو أن يتكلمها أهلُها، ليس فقط كممارسة يومية بل كموقف سياسي: المسئولية تجاه مستقبلنا بوصفه في ماهيته مُشكِلًا لغويًّا يطرحه كل نموذج عيش أو كل شكل من الحياة على نفسه. إن مستقبل أطفالنا هو رهين نوع من السياسة اللغوية تجاه اللغة الأم؛ إذ لا يتكلم الناس أي لغة كانت، بل لغة يُمْكنهم الانتماء إليها لأنها توفر دون غيرها أفقًا مخصوصًا لفهم أنفسهم.

(٤) اليأس لا يفكر

قال أدورنو في كتابه **الجدل السالب**: «أن نفكر هو أن نحدد هوية شيء ما»،[٢] بحيث إننا لا نفهم «العالم» الذي نعيش فيه إلا بقدر ما نبني «مفهومًا» مناسبًا عنه. لكن ذلك يعني أن ثمة دومًا مسافة فاصلة بين «المفهوم» (وكل تفكير هو عمل مفهومي أو لا يكون) وبين ما هو «غير مفهومي» أو يوجد «خارج المفهوم» (أي موضوع التفكير). والخطأ القاتل

[٢] Th. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966), p. 15: "Denken ist Identifizieren".

الذي يهدد كل تفكير هو أن يخدعه «ادِّعاء الهوية»[٣] الذي يسكن داخله ويميل إلى معاملة نفسه بوصفه «كلية» (Totalität) لا تحتاج إلى العالم الذي تفكر فيه؛ ولذلك فإن الفلسفة لا تتخلص من «عدم تناسبها مع الواقع» إلا عندما تتخلى عن وهم القدرة على «استقطاب (monopolisiert) الكل الذي تتخذه موضوعًا، وأن تعترف إلى أيِّ حد هي في تركيبتها الداخلية، في حقيقتها المحايثة، متوقفة عليه.»[٤] إن العالم يوجد خارج مقولاتنا، وعلينا أن ننطلق من أنه شيء «غير مفهومي» بالنسبة إلينا. لكن ذلك يعني بنفس القدر أن العالم لا «هوية» له أو ليس له هوية جاهزة عليه أن يرتديها من أجلنا. ومن ثم إن كل علاقة معه هي «جدل» لا مفر منه؛ لأنه نابع من «نقص» أو «ذنب» كامن في طبيعة التفكير نفسه. يقول أدورنو: «إن الجدل هو الوعي المتسق مع نفسه باللاهوية (Nichtidentität). فهو لا يتعلق مسبقًا بوجهة نظرٍ ما. والفكر مدفوع إلى الجدل بسبب نقصه الذي لا مناص منه، بسبب ذنبه تجاه ما يفكر فيه.»[٥]

لا يمكن أن «ننقد» العالم إلا بقدر ما ننجح في الاحتفاظ بمسافة «غير مفهومية» معه هي بمثابة ذنب نائم في كل تفكير. وذلك يعني أن كل تفكير في عالم بلا هوية جاهزة أو بدون وجهة نظر مسبقة حوله هو في سره لا يعدو أن يكون نوعًا صعبًا من «سياسة اللاهوية».[٦] نحن لا نفكر في العالم الذي نعاصره إلا بقدر «عدم التماهي» مع ما يقوله عن نفسه، وبهذا المعنى فقط يكون هذا التفكير موقفًا «نقديًّا». علينا أن نفهم «اللاهوية بوصفها نقدًا للسياسة»[٧] التي تقود العالم. وفي تفكير أدورنو لا يعني ذلك سوى نقد «العالم المعاصر» الذي انجرَّ عن مشروع التنوير؛ أي ما يسميه «العالم الإدارة» أو الذي ينتصب مثل إدارة،[٨] والذي يوهمنا بأن له «روحًا». وهذا الوهم هو أحد اختراعات عصر التنوير، والذي منحته فلسفة التاريخ منذ هيغل رؤية ميتافيزيقية مرعبة، إلى حدٍّ

---

[٣] Ibid., "… der Schein von Identität".

[٤] Ibid., p. 14.

[٥] Ibid., p. 15.

[٦] Frank Müller, "Auch eine Politik der Nichtidentität," in: *Trajectoires* [En ligne], Hors série n°4 | 2020, mis en ligne le 20 janvier 2020, consulté le 27 mars 2020. URL: http://journals.openedition.org/trajectoires/4555.

[٧] Ibid., p. 5: "Nichtidentität als Kritik der Politik".

[٨] Th. Adorno, *Negative Dialektik*, op. cit. p. 29: "… die verwaltete Welt".

حوَّل «الذهن البشري، المريض بصحته»[٩] إلى نوع من «اللعب برؤى العالم»[١٠] من طرف «روح كوني» لا يرانا. وهو وضع روحي لا يمكننا أن نقاومه (كل تفكير هو مقاومة حسب أدورنو) إلا بتبني أطروحة والتر بنيامين، في تصدير كتابه **أصل المسرح التراجيدي الألماني**، القائلة ضد هيغل بأن «أصغر خلية من الواقع المنظور هي تعادل في وزنها كل بقية العالم.»[١١]

قال أدورنو: «إن روح العالم يوجد، ولكن ليس بما هو كذلك، إنه ليس روحًا، وإنما على وجه الدقة هو العنصر السالب (das Negative) الذي تنصل منه هيغل وألقى به على أولئك الذين ينبغي عليهم أن يطيعوه، والذين من شأن هزيمتهم أن تضاعف الحكم القاضي بأن اختلافهم عن الموضوعية سوف يكون ما هو غير حقيقي وما هو سيئ.»[١٢] إن افتراض «روح للعالم» يخاطب شعبًا دون غيره أو حضارة دون غيرها هو تأليه أفلاطوني لا-راهن لعلاقة هيمنة تعتبر ما يختلف معها «غير حقيقي» و«شريرًا». لكن خطر «روح العالم» هذا هو كونه مجرد «مفهوم» أنتجه نوع من الإنسان يزعم أنه يمتلك «أنا» متعالية مستقلة بذاتها ترفع «اليقين» أو «التفكر» الذي تؤسس نفسها عليه إلى براديغم للحقيقة حول العالم بوصفه مجرد «موضوع» لمقولاتها، ومن ثم تعتبر، كما كرَّس ذلك فيشته خاصة، كل «لا-أنا» وكل «آخر» وكل ما يذكِّر بالطبيعة شيئًا «دونيًّا».[١٣] وبالتالي فإن هذه «المثالية» المهووسة ببناء «نسق مطلق» يعبر عن مبدأ الأنا الحديث الذي لم يعد يرى غير «نفسه» المعلمنة المنتصبة كبديل عن الإله التقليدي، قد صارت، كما يصفها أدورنو، نوعًا من «داء الكَلَب» الذي أصاب روح العالم. قال: «إن النسق هو البطن الذي صار روحًا، وإن الكلَب هو توقيع كل مثالية.»[١٤] كان التنوير نوعًا من «الكلَب المعقلن تجاه ما هو غير هووي» الذي يحركه ادِّعاء إنسانوي شعاره هو «ألا يترك شيئًا دون أن يضعه موضع سؤال»[١٥]

---

[٩] Ibid., p. 293.

[١٠] Ibid., pp. 294–295: "… weltanschauliche Spielart …".

[١١] Ibid., p. 296.

[١٢] Ibid.

[١٣] Ibid., p. 31.

[١٤] Ibid., p. 32.

[١٥] Ibid.

كانت المثالية تريد أن تبني «كلًّا» روحيًّا مستقلًّا بنفسه ومتألهًا أو «ملغِّزًا» (mystifiziert) تسمِّيه «روح العالم»، لكن «روح العالم مفهوم تفكري وهو لا يهتم بالأحياء الذين يحتاج إليهم ذلك الكل.»[١٦] وبمجرد أن يدخل في عمًى مثالي تجاه الأحياء فإن «مجرى العالم» سوف يبقى بالنسبة إلينا ميدانًا حيث يتحول «اللامعقول» إلى ظاهرة «صنمية» (fetischistisch): ذلك أن «التاريخ لم يكن له إلى اليوم أي ذات كاملة قد يمكننا بناؤها بأي طريقة كانت.»[١٧] ما وقع مع «روح العالم» الذي تدعيه الحداثة هو أنه لا يعدو أن يكون مجرد «علمنة» لمبدأ القدرة الإلهية، بحيث إن «جدل التنوير» الحقيقي ليس التحديث العلمي بل سياسة العالم على نحو يحكم على «الروح المنزوع السحر والمحتفظ به بأن يتطابق مع الأسطورة أو أن يتقهقر إلى رجفة أمام شيء هو في نفس الوقت فائق القدرة ولكن بلا صفات.»[١٨]

وجد الإنسان الحديث نفسه مدعوًّا مع التنوير إلى بناء «عالم متشيِّئ» (verdinglichteWelt) لا يمكن إنقاذه إلا بوصفه «موضوعًا» لا معنى له إلا المقولة «الذاتية» التي يستند إليها. لكن ما وقع، كما نرى ذلك في إشكالية كانط، هو أن «التشيؤ» و«الذاتية» قد صارا ظاهرتين لا تنفصلان وتستدعي إحداهما الأخرى: بقدر ما يتذوَّت الشيء يتحول إلى موضوع ميت.[١٩] لكن ما يظل محجوبًا في هذا الإشكال هو قرار «العلمنة» الذي يتوارى وراء التنوير: «لأن علمنة المحتوى اللاهوتي، الذي كان يُعتَبَر يومًا ما واجبًا موضوعيًّا، هي أمر لا يمكن دحضه، فإنه ينبغي على المدافع عنه أن يحاول إنقاذه بواسطة الذاتية.»[٢٠] وهي خطة تمتد — حسب أدورنو — من الإصلاح الديني إلى كانط، ومنه إلى «تقوى الكينونة» لدى هَيدغر. وهذا الأخير يثير مُشكِلًا كبيرًا في تأويل أدورنو: فهو من

---

[١٦] Ibid., p. 297.

[١٧] Ibid., p. 297: "Geschichte hat bis heute kein wie immer konstruierbares Gesamtsub-jekt".

[١٨] Ibid., p. 298.

[١٩] Ibid., p. 96: "Darin schlagt durch, dass Subjektivierung und Verdinglichung nicht bloss divergieren, sondern Korrelate sind".

[٢٠] Ibid., p. 103: "Weil die Säkularisation des einst als objektiv verpflichtend betrachteten theologischen Gehalts nicht sich widerrufen lasst, muss dessen Apologet ihn zu retten trachten durch Subjektivität hindurch".

جهة قد «بلغ إلى عتبة الإبصار الجدلي باللاهوية في صلب الهوية. لكن التناقض في صلب مفهوم الكينونة هو أمر لم يتحمله. لقد كبته.»[٢١]

لكن أدورنو يعتبر أن الفكر لا يكون حقيقيًّا حتى يستطيع أن يفكر ضد نفسه أيضًا ولا سيما بعد أن تحصل كارثة تهدم كل خطاب أخلاقي مثل ما وقع من إنتاج عقلاني للجثث في أوشفيتز،[٢٢] ويمكننا القول بأن العصور القادمة لن تخلو من شهوة مماثلة للجثث؛ ولهذا فإن الأمر الأخلاقي الجديد لم يعد له مضمون تَقَوي: بل هو قد صار متعلقًا بعلاقة الثقافة بالموت. ومن ثم فإن المطلوب الأقصى هو هذا: لا يجب إدماج الموت في الثقافة.[٢٣] ومن يصر على الإبقاء على «ثقافة مذنبة» يتحول إلى «مشارك» فيها، ومن «يحافظ على رعبه (Unwesen) بوصفه تراثًا» يحول الثقافة إلى «بربرية إدارية للموظفين»،[٢٤] ويؤسس بذلك إلى ضرب معلمن من «لاهوت الأزمة» (Theologie der Krise)؛ ذلك اللاهوت الذي ارتبط باسم كارل بارت، وحيث تكون «الأزمة» كامنة في المحنة المضنية للبشر ما بين الزمن والأبدية، بين العالم والله.[٢٥] يقول أدورنو: «إن لاهوت الأزمة قد سجل ما كان يتمرد ضده بطريقة مجردة وبالتالي بلا طائل: أن الميتافيزيقا قد انصهرت مع الثقافة.»[٢٦]

هذا النوع من التشخيص حيث يعمل «النقد» بوصفه «جدلًا سالبًا» على بينة حادة بحجم «اليأس» الذي يحرك التفكير بعد الكارثة، هو موقف من شأنه أن يضع موضع سؤال كل بحث تقليدي عن «المعنى»؛ إذ يفترض أدورنو أن «الموت» بعد انهيار مؤسسات العزاء القديمة التي كانت توفرها الأديان الموضوعية الكبرى هو قد أصبح «غريبًا».[٢٧] لقد

---

[٢١] .Ibid., p. 108

[٢٢] .Ibid., p. 356

[٢٣] .Ibid., p. 357

[٢٤] .Ibid., p. 358

[٢٥] Cf. J. Gresham Machen, "Karl Barth and 'The Theology of Crisis'," in: *Westminster Theological Journal* 53 (Fall 1991), p. 197.

[٢٦] Th. Adorno, *Negative Dialektik*, op. cit. p. 358: "Die Theologie der Krise registrierte, wogegen sie abstrakt und darum vergebens aufbegehrte: dass Metaphysik fusioniert ist mit Kultur".

[٢٧] .Ibid., p. 361

صار للموت توقيع لم يعرفه الناس من قبل حيث تحول معنى التاريخ إلى تاريخ للموتى. لكن خاصية الموتى هنا هي أنهم بالتحديد «أفراد» بالمعنى الحديث: إنهم يموتون بوصفهم أفرادًا. وخطورة ذلك تتمثل في أن «انهيار الفرد يجرُّ معه كل بناء الكيان البورجوازي»[٢٨] للحداثة. ومن ثم فإن الموت لم يعد يتم في نطاق سردية تقليدية تحميه من العبث. إنه موت عارٍ من أي معنى. يقول أدورنو: «إنه لرعبٌ جديد قد اكتنف بالموت في المعتقلات: منذ أوشفيتز صار الموت يعني أن نخاف، أن نخاف من شيء أسوأ من الموت.»[٢٩] وهو نوع من الموت أخذ اليوم مع فيروس كورونا تطورًا مرعبًا؛ لأنه لم يعد موتًا سياسيًّا نتيجة استعمال سيء لمنطق الدولة الكليانية. إنه موت ما بعد حديث يتم بشكل ديمقراطي تمامًا وهو أعدل الموتات توزيعًا بين الناس؛ لأنه يتعلق بمستقبل طبيعتنا البشرية بما هي مجرد «استعمال للأجسام» الحية في بيئة لم تعد جاهزة للدفاع عنها. لقد فقدت صلاحيتها الدينية بحيث لم يعد العالم «مسخرًا» من أجلنا، بل صار مجرد مساحة لملاقاة الموت خارج قواعده التقليدية.

وعلينا أن نسأل: إلى أي مدى يمكن للحياة أن تحافظ على معنى العالم الذي تسكنه إذا كان الموت قد غير من حقيقته؟ لقد صار الأفراد يواجهون موتهم من دون أي حماية ميتافيزيقية؛ ذلك أن العلمنة قد حولت كل تساؤل ميتافيزيقي إلى تفكير شاحب وبلا جدوى. ولأن «المثالية» لم تعد ممكنة فإن الفلسفة قد انخرطت في «العدمية» محاولة الفصل بين «القيمة» (المنحطة) و«المعنى» (الذي يمكن أن يبرر وجودنا في العالم). يقول أدورنو: «إن المقولات الميتافيزيقية هي تواصِل البقاء حية فيما يسمى، بالنسبة إلى حاجة عاميَّة تمامًا، السؤال عن معنى الحياة.»[٣٠] ويبدو أن بين السؤال عن المعنى وبين الشعور باليأس صلة متوارية علينا مساءلتها. إذْ يعتبر أدورنو أن «اليأس هو آخر أيديولوجيا.»[٣١] وبعبارة أخرى إن اليأس قد أصبح بمثابة سياسة للمعنى. ولكن من حيث إن المعنى هو

---

[٢٨] Ibid.

[٢٩] Ibid., p. 362: “Neues Grauen hat der Tod in den Lagern: seit Auschwitz heißt den Tod furchten, chlimmeres furchten als den Tod”.

[٣٠] Ibid., p. 367: “Die metaphysischen Kategorien leben, säkularisiert, fort in dem, was dem vulgären höheren Drang die Frage nach dem Sinn des Lebens heißt”.

[٣١] Ibid., p. 364: “Ebenso ist Verzweiflung die letzte Ideologie …”.

أمر «تتم صناعته فهو قد صار قصة (Fiktion)»[٣٢] حيث ينبغي على «الذات» أن تساهم في تشكلها؛ وذلك بأن تمتلك «ملكة النظر فيما أبعد من نفسها».[٣٣] إن المفارقة هي أن ندعوَ الناس إلى منح حياتهم معنى هو يوجد خارجها. ذلك أن «الحياة التي امتلكت معنًى ما هي لن تسأل عن هذا الأمر، فهو سوف يهرب من أمام السؤال.»[٣٤] إن اليأس يأتي كي يجرد الحياة من أي مؤسسة معنى جاهزة ومنغلقة على ذاتها. لكن اليأس ليس عدميًّا بالضرورة، بل على العكس من ذلك ينبه أدورنو إلى أن العدمي ربما هو لم يكن عدميًّا بما فيه الكفاية؛ إذْ تدعي العدمية أن انعدام القيم سوف يجعلنا في وضعية حيث لا نستطيع أن «نتعلق بأي شيء»، ويجيب أدورنو بأن ذلك ربما سيكون، ولأول مرة، «الوضعية التي تسمح للتفكير بأن يتصرف أخيرًا بوصفه تفكيرًا مستقلًّا بقدر ما تطالبه الفلسفة بذلك.»[٣٥] كل النقاش حول عدمية القيم ينهار من نفسه عندما نبدأ، كما فعل بكيت (Beckett)، في افتراض «الكينونة» في العالم بوصفها تشبه «معتقلًا».[٣٦] وعندئذٍ فقط يكف «اليأس» عن أن يكون مجرد لفظ ويصبح من المبرر عندئذٍ أن نتساءل «ألم يكن من الأفضل ألا يكون أي شيء بدلًا من أن يكون شيء ما.»[٣٧] وفجأة سوف يغير «الأمل»، من دلالته. إذْ حين تكون الكينونة نفسها مذنبة أو معتقلة فإن «الأمل الوحيد الذي سيبزغ في الأفق هو أنه لم يعد هناك أي شيء.»[٣٨] لكن هذا النوع من «العدمية» هو أبعد ما يكون عن التماهي مع مذهب «العدم»: ألَّا «يكون» أي شيء ليس «عدمًا». إن المطلوب هو بالتحديد ألا يبقى العالم كما هو، هذا العالم هو الذي يجب ألا يكون كما هو. وكل «تصالح» مع عالم تحول إلى ضرب من إدارة اليأس التي لا ترى غير ذوات «متخلية» عن حياتها، هو تصالح مع قرار الموت. ومن ثم «إن شرف الفكر هو في الدفاع عما يُجدَّف عليه باعتباره عدمية.»[٣٩]

---

[٣٢] Ibid., p. 367.

[٣٣] Ibid.

[٣٤] Ibid., p. 367: “Leben das Sinn hatte, fragte nicht danach; vor der Frage fluchtet er”.

[٣٥] Ibid., p. 371.

[٣٦] Ibid., p. 371: “Was ist, sei wie das Konzentrationslager”.

[٣٧] Ibid., p. 371: “… ob es besser wäre, dass gar nichts sei als etwas”.

[٣٨] Ibid., p. 371: “Als einzige Hoffnung dämmert, dass nichts mehr sei”.

[٣٩] Ibid., p. 372: “Der Gedanke hat seine Ehre daran, zu verteidigen, was Nihilismus gescholten wird”.

ومنذ الآن فإن تصنيف الفلسفات لن يتم بحسب موقفها من عدمية القيم أو سؤال المعنى، بل بحسب قدرتها على «التفكير في اليأس». قال أدورنو معلقًا على طريقة كانط في بناء «خلود النفس»: «إن سر فلسفته هو في عدم إمكانية التفكير في اليأس.»[٤٠] كان التفلسف يعني بالنسبة إليه أنه لا يستطيع التفكير في اليأس؛ أن اليأس شيء غير قابل للفهم، شيء لا مفهوم له. كانت فكرة «خلود النفس» هي الحل الأخلاقي الوحيد لاحتمال معنى الموت. كان كانط يتمتع بترفٍ ميتافيزيقي يسمح له بتحاشي مفهوم اليأس بواسطة المصادرة على الخلود. كان ينصحنا بأن نفكر «وكأن» الحياة «بعد الموت» ممكنة، ولكن ماذا لو افترضنا العكس: أن الحياة نفسها قبل الموت لم تعد ممكنة، أن اليأس وليس تجربة الموت هو الذي يمكنه أن يمنحنا شكلًا جديدًا من «الأمل». قال والتر بنيامين: «إنه فقط من أجل اليائسين نحن قد مُنحنا الأمل.»[٤١] ليس الأمل وصفة رجاء جاهزة لمن صادروا على خلودهم بطرق أخرى. لا يأمل إلا من يفكر؛ نعني: من يعامل التفكير بوصفه سياسة إنقاذ لشكل من الحياة الذي لم يعد ممكنًا. كانت «رغبة الإنقاذ»[٤٢] لدى كانط ملتبسة لأنه في اللحظة التي حرص على منع التفكير من القفز نحو أي نوع من «المطلق»، ومن ثم أنه لا يوجد أي طريقة داخل العالم لإقامة «العدل تجاه الموتى»، هو قد اضطر في النهاية إلى «تقييد» العقل ومن ثم إلى أن يختار «الأمل ضد العقل».[٤٣] إلا أنه كان أملًا غير جاهز لما يقوم بإنقاذه: كان يعتبر اليأس شيئًا لا يقبل أن نفكر فيه؛ لذلك هو قد جهد نفسه من أجل «تخليص العلم من أي شبهة»[٤٤] والانخراط في التركيز البورجوازي على نتائجه الباهرة. كان «الأمل» نوعًا من سياسة الحدود، بحيث إن «منظومة كانط هي منظومة علامات الوقوف»[٤٥] التي وضعها المجتمع البورجوازي لعقول الأفراد حتى يظل الأمل في التقدم ممكنًا. كان كانط يلبي للمجتمع البورجوازي مطلبه بضرورة أن يحصر مهمة العقل في إنتاج «العلم» الذي يحتاجه، ومن ثم يفرض عليه أن يحول «سلطة» الحقيقة

---

[٤٠] Ibid., p. 376: "Das Geheimnis seiner Philosophie ist die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung".

[٤١] Ibid., p. 369: "Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben".

[٤٢] Ibid., p. 376.

[٤٣] Ibid., p. 376: "… bewegt die Kantische Vernunft dazu, gegen Vernunft zu hoffen".

[٤٤] Ibid., p. 377.

[٤٥] Ibid., p. 378: "Kants System ist eines von Haltesignalen".

إلى قرار «إرهابي» (terroristisch) بمنع «التفكير في المطلق»، وبالتالي ينتهي إلى «منع حرية التفكير» نفسها.[٤٦] لقد صارت الحقيقة نفسها ورشة يعمل فيها «العقل على تشويه نفسه» كنوع من «طقوس» الدخول إلى نطاق «العلمية»[٤٧] بطريقة أخلاقية. وحين صارت «دائرة المعقول» فارغة صار يمكن المصادرة على وجود الله أو خلود النفس داخلها؛ نعني: صار يمكن أن «نأمل ضد العقل». رُب أمل يبدو ساحبًا من الداخل؛ لأنه لا يملك أي قدرة لتحديد «معنى» المأمول فيه. ذلك أن مفهوم المعقول هنا لا هو مفهوم «واقعي» ولا هو «خيالي» بل هو «معضلي» (aporetisch)، ويعني ذلك — حسب أدورنو — أن «الدفاع» عنه لا يمكِّننا من «إنقاذ» أي شيء[٤٨] دون أن نلحق به ضررًا جوهريًّا أو نغيره. قال: «لا شيء يمكن إنقاذه دون أن يصيبه تحول ما، لا شيء، لم يتخط باب موته. وإذا كان الإنقاذ هو الدافع الباطني الأشد في كل روح، فإنه لا يوجد أي أمل إلا في إهدار بلا تحفظ: للمنقذ كما للروح الذي يأمل. إن إيماءة الأمل هي تلك التي لا تتعلق بأي شيء تريد الذات أن تتعلق به، بأي شيء مما تعد نفسها بأنه سيدوم.»[٤٩] بذلك فقط سوف يكون أملًا حرًّا.

(٥) الأفيون والحدود

أو

من قال إن الحجر لا عالم له؟

كيف يجدر بنا أن نعيد فهم قولة ماركس الشهيرة «الدين أفيون الشعوب» في ظل «مجتمعات ما بعد علمانية»؟ حيث تحول «المؤمنون» إلى مواطنين صنف ب؛ نعني

---

[٤٦] Ibid., p. 379: “Die Autorität des Kantischen Wahrheitsbegriffs wurde terroristisch mit dem Verbot, das Absolute zu denken. Unaufhaltsam treibt es zum Denkverbot schlechthin”.

[٤٧] Ibid.

[٤٨] Ibid., p. 382.

[٤٩] p. 382: “Nichts kann unverwandelt gerettet werden, nichts, das nicht das Tor seines Todes durchschritten hatte. Ist Rettung der innerste Impuls jeglichen Geistes, so ist keine Hoffnung als die der vorbehaltlosen Preisgabe: des zu Rettenden wie des Geistes, der hofft. Der Gestus der Hoffnung ist der, nichts zu halten von dem, woran das Subjekt sich halten will, wovon es sich verspricht, dass es dauere”.

مواطنين لا تقتصر مصادر أنفسهم على المعايير «العلمانية» للدولة الحديثة (مصادر التشريع الوضعية)، مثل المواطنين صنف أ، بل نجحوا في تنشيط المضامين الدلالية للتجارب الدينية التقليدية (مصادر التشريع التي ترتبط بسردية مقدسة)، وعملوا بشكل لافتٍ على ضخها في نقاشات الفضاء العمومي بوصفها هي أيضًا تمتلك أنواعًا موجبة من ادعاءات الصلاحية. كيف نتأول عندئذٍ طبيعة العلاقة بين الأفيون (كجزء من ظاهرة المخدرات الحديثة) والدين (في ثوبه «ما بعد العلماني»)، أي كنوع موازٍ من الحجج والممارسات الخطابية التي تعوِّل على طاقتها الإنجازية أكثر مما تعوِّل على قدسيتها التقليدية)؟

يقول شارل بودلير سنة ١٨٥٧م في قصيدته «السم» من ديوانه **أزهار الشر**:

«يوسع الأفيون ما لا حدود له،
يمد في اللامحدود،
يعمق الوقت، يحفر الشهوة،
وبلذائذ سوداء كئيبة
يملأ النفس فوق ما تسع.»

إن الشاعر هنا يرسم مسافة المُشكِل دون أن يراه. هو يمنحنا البُعد الذي يصبح فيه التفكير ممكنًا، ثم ينسحب. لا يهمنا هنا استهلاك الأفيون، بل علاقة الأفيون بالحداثة، ومن ثم تاريخ استعارة الأفيون بالواقعة البيو-سياسية للغرب ونظرته إلى الثقافات غير الغربية أو «التقليدية». لقد مثل الأفيون في القرن التاسع عشر واجهة «الشرق» في أدبيات الأوروبيين، وهو شرق رومانسي يمتد من الصين إلى البلاد الإسلامية مثل مصر أو الشام أو تركيا.[٥٠] إن الشرق مادة مخدِّرة وشبقية يتطلع إليها كل أديب أوروبي ينخرط فيما سُمي «أدب الفراغ».[٥١] لكنه يدخل أيضًا بنفس القدر في تاريخ الألم كما في تاريخ اللذة، وهذه الصورة المزدوِجة تجعل الأفيون لا يحتوي بالضرورة على مضمون ديني. إن الدين هو الذي يأتي إلى تاريخ الأفيون وليس العكس. بل إن أوروبا القرن التاسع عشر كانت

[٥٠] Cf. Urbain Gaulay, *Considérations Générales sur les effets de l'opium*. Paris, 1808, pp. 7–10.

[٥١] Charles A. Laughlin, *The Literature of Leisure and Chinese Modernity*. University of Hawai'I Press, Honolulu, 2008, pp. 26 sq.

تنظر إلى الأفيون بوصفه مادة مفيدة وطبية، ولا سيما بالنسبة إلى الفقراء الذين لا يملكون المال للذهاب إلى الطبيب. وكما توجد «حروب الأديان» توجد أيضًا «حروب الأفيون». وهي حروب استعمارية ضد الصين في القرن التاسع عشر من أجل شرعنة تجارة الأفيون.[٥٢] إن الأفيون هو الذي أدى إلى سقوط الصين الإمبراطورية وانطلاق الحداثة في أفقها.

وإنه في هذا السياق غير المسبوق، الذي يكشف عن العلاقة الخطيرة بين الحداثة والأفيون، أتى ماركس الشاب سنة ١٨٤٣م — والذي كان يستعمل الأفيون بشكل منتظم لتخفيف آلام الإرهاق — إلى قولته الذائعة الصيت: إن «الدين أفيون الشعوب» (**مقدمة من أجل نقد فلسفة القانون لدى هيغل**). كل حدس كبير يُولَد في رحم ميتافيزيقي مخصوص. وإخراج الدين من نطاق السجال اللاهوتي إلى نقد المخدرات هو شطحة أدبية وفلسفية رشيقة في معجم الحداثة لم نفكر بها كثيرًا.

إن ما يمسك الشعوب إذن داخل الحدود، أي حدود، أكانت مرئية بالأسلاك الشائكة أو غير مرئية في خيال الناس أو في تاريخ أجسادهم، هو أفيون ما، قد لا تسميه كذلك. وحده أفيون جيد يكبر الحدود، يخلق المدى الذي يتسع لما لا حدود له حتى يبقى داخل حدود أنفسنا. وجه المفارقة هنا ليس هو أن الحدود لا يمكن الانتصار عليها إلا بما لا حدود له، بل إنه من دون أفيون مناسب لن يكون بإمكان أي حدود أن تصمد. تحتاج الشعوب المحبوسة داخل تصور معين لنفسها، أو داخل دولة أصغر من قدرتها على الحياة، أو في أرض مفتوحة على انتماء أكبر منها، تحتاج إلى سياسة مكان محتملة؛ نعني: تمتلك طرقًا لائقة للتفاوض مع ثقل الحدود وبرودة حضورها الأجوف.

لقد قرأ المعاصرون قولة ماركس عن مفهوم الدين دون استبصار تاريخ استعارة الأفيون تحتها. فهي قولة توجد داخل سلسلة سردية وأخلاقية لها علاقة بتاريخ المخدرات أكثر منها بتاريخ الأديان. لا نتحرر من سطوة الدين إلا بقدر ما نؤرخ جيدًا لما يخدرنا.

قال هِردر سنة ١٧٨٥م في كتابه **أفكار حول فلسفة تاريخ الإنسانية** (الكتاب ٨، الفصل ٥): «إنه من العبث أن نتخيل أن كل سكان العالم يجب أن يكونوا أوروبيين حتى يكونوا سعداء، ونحن أنفسنا، هل كنا لنصبح، خارج أوروبا، ما نحن عليه الآن؟ إن من وضعَنا حيث نحن، هو بلا ريب قد أعطى للذين يحتلون أمكنة أخرى، حقًّا مساويًا في

---

[٥٢] Cf. W. Travis Hanes III, Frank Sanello, *Opium Wars. The Addiction of One Empire and the Corruption of Another*, Sourcebooks, 2004.

مباهج الحياة.» يؤكد هردر بذلك أن هوية الشعوب ليست اختيارًا أخلاقيًّا. «نحن» نكون أنفسنا بقدر ما ننتمي سلفًا إلى مكانٍ ما من الأرض: نحن توقيعات أرضية على مكان ما باعتباره «نحن». وهكذا لا تمتاز أوروبا عن غيرها من الأماكن بأي شيء هووي. هي فقط سمة جغرافية لنوع من الأجساد التي تشكلت على تربتها منذ زمن بعيد. ومن ثم هي لا يحق لها أن تدَّعي أكثر من حضانة نوع خاص من البشر لا مكان له خارجها، وليس له أي تميز هووي على غيره من أنواع البشر. كل مكان من الأرض له «حق مساوٍ» من كمية الانتماء إلى نفسه. ولذلك يقول هردر: «إن سعادة الإنسان هي دومًا خيرٌ فردي أو خاص». لا يمكن لأي شعب أن يستلف سعادته من شعب آخر. وهذا يعني أنه: «لا يحق لأي طرف آخر أن يفرض عليَّ أن أتبنى مشاعره كما لا يستطيع أن ينقل إليَّ نمطه الخاص في الإدراك أو أن يجعل هويته هويتي.» إن الفكرة العالية هنا هي دفاع هردر عن حق رومانسي لجميع الشعوب في الانتماء إلى نفسها، ومن ثم إلى اعتناق نمط السعادة الذي يخصها. في تقديره لا توجد قيم كونية يمكن فرضها على شعب آخر. مثلًا: إن تفاخر الأوروبيين بتأنقهم الأخلاقي هو حسب هردر ليس تميزًا بالضرورة بل قد يكون سبب تعاستهم. وهنا نبلغ إلى الجملة التي ننتظرها:

«إن التأمل، مثلًا، لا يمكن أن يعجب إلا عددًا ضئيلًا من الناس الفارغي البال، تمامًا مثل أفيون الشعوب الآسيوية، يتعلق الأمر غالبًا بلذة من شأنها أن تهلك العقل وتهيجه في غمرة أمواج ورؤى خاملة.»

إن هردر يشبِّه «التأمل»، وهو أعلى قيمة كونية في التقليد الفلسفي الغربي، باستهلاك «الأفيون»، وهو أقصى هلاك للعقل لدى الأسيويين. ومن المفيد أن نشير إلى أن الرَّبط السردي في كتابات الأوروبيين بين الأفيون والشرق، ثم بين الأفيون والدين (في معنى الحديث عن «لذَّات إلهية» و«صحة إلهية» و«كنوز روحانية» و«جو فردوسي» ... إلخ) هو موضوعة أدبية منتشرة، كما نرى ذلك خاصة في كتاب الإنجليزي توماس دي كينساي **اعترافات إنجليزي آكل للأفيون**[٥٣] الذي تعود طبعته الأولى إلى سنة ١٨٢١م وفي كتابات بلزاك («الأفيون» في جريدة **الكاريكاتور**، ١٨٣٠م) أو بودلير في كتابه **الجنات الاصطناعية** (١٨٦٠م).

[٥٣] Thomas De Quincey, Confessions of an English Opium-Eater, Oxford: Oxford University Press, 1985.

لكن ما قاله هردر عن هوية الشعوب قد فهمه كانط باعتباره نوعًا من التحدي الرومانسي للفكرة الأساسية لبرنامج التنوير: أن الإنسانية هي فكرة أخلاقية تشترك فيها جميع الشعوب على نحو لا يحق لأي انتماء هووي أن يدعي الاستقلال المعياري عنه. قد تسعد الشعوب بطرق جمالية مناسبة لتقاليدها الخاصة، لكن لا يمكن أن تحكم على مستوى ادِّعاء الصلاحية الأخلاقية لفكرة الإنسانية التي تشارك فيها إلا بالتوفر على مقاييس كونية. هذا يعني أن أفيون الشعوب لا يوجد في آسيا، بل في ضمير كل مؤمن بما هو كذلك، أي بما هو إنسان. وإن «إعطاء الأفيون إلى الضمير» يحتاج إلى تنوير من نوع خاص، يتخطى أفكار هردر عن فلسفة التاريخ التي تعيد الإنسانية إلى مكانها. إن المكان الجغرافي لا يكفي كي نعيد الأفيون إلى حدوده.

قال: «إن قصد الذين يطلبون حضور القساوسة عند نهاية الحياة هو أمر معهود: أنهم يريدون أن يحصلوا منه على نحوٍ ما من **العزاء**، وليس ذلك بسبب العذابات **الفيزيائية** التي يحملها المرض الأخير معه، من قبيل الخوف الطبيعي أمام الموت (إذْ إن الموت نفسه الذي يُنهي الحياة يمكن أن يكون ضربًا من العزاء والمواساة)، بل بسبب العذابات **الخلقية**، نعني تأنيبات الضمير. إلا أنه ها هنا إنما يجب على الأرجح أن يُستفز هذا الضمير وأن يُشحذ شحذًا، وذلك حتى لا يغفل المرء عن القيام بما تبقى من خير أو عن إزالة شرٍّ ما (واستدراكه) في سائر نتائجه الباقية ... أما أن نعمد بدلًا عن ذلك إلى إعطاء الأفيون إلى الضمير، فهو ذنب في حق نفسه والذين يعيشون من بعده؛ إذْ هو أمر بعين الضد من الغاية النهائية، التي يمكن من أجلها أن يُؤْخَذ ذلك النحو من عون الضمير بوصفه شيئًا يُحتاج إليه عند نهاية الحياة» (**الدين في حدود مجرد العقل**، القطعة الثانية، ١، د).

إن استدعاء رجال الدين هو بلا ريب ظاهرة عامة ولها أشكال عديدة لدى كافة الشعوب. لكن التوقيت المثير هو دومًا «نهاية الحياة». ثمة بين التدين والشعور بنهاية الحياة علاقة مرعبة. كل تدين، مهما كان شكله، هو تفاوض صامت مع الشعور بالنهاية. كل دين هو استثمار طويل الأمد في آلام الفانين. ومن ثم لا يوجد مضمون آخر للدين غير سياسات العزاء. الدين هو سياسة عزاء نسقية لنوع من البشر من العبث خوض أي جدال ضدهم على أساس تنويري. إن التنوير لا معنى له ما دام المؤمن لا يفكر خارج سرديته. التنوير ليس إلحادًا. فإن القصد هو تعقب الأفيون داخل الضمير والانتصار عليه. لكن المؤمن غير جاهز من نفسه لمناظرة داخلية كهذه. وهو ينتظر دومًا أفيونًا ما لمساعدته على أداء طقوس العبور. وعلى الرغم من أن المسيحية وحدها تعوِّل على القساوسة في معالجة

الضمير المعذب؛ نعني: تعوِّل على مؤسسة الكنيسة من أجل توفير الأفيون، فإن الإسلام السياسي يقدم نفسه في كل نقاشاتنا العمومية حول الدين؛ نعني حول سياسات العزاء التي تتعلق بنهاية الحياة التي يشعر بها كل فرد على حدة، بوصفه وصيًّا نهائيًّا حول علاقتنا بالله بعامة. صحيح أن الإسلام السياسي لا يملك حق الغفران لأحد، لكن سياسة الوصاية على الناس لا تختلف في شيء عن سياسات العزاء المسيحية. ولذلك فما تقترحه الفلسفة ليس أقل من تعطيل مؤسسة الأفيون برمتها، أكانت تتعلق بالعزاء أم بالوصاية.

ما يريده كانط هو إبطال الحاجة إلى تناول الأفيون وليس استدعاء القساوسة. ولا تجد الفلسفة طريقة أخرى أكثر ملاءمة للذات البشرية من تحميلها مسئولية سيرتها في الحياة، وليس الاكتفاء بمساعدتها على تحمل هول الموت الشخصي. هذه الطريقة هي: شحذ الضمير على التحلي باليقظة على الحياة الحرة التي لا تحتاج إلى قساوسة، نعني تلك الحياة التي لا تفعل إلا ما شرعته بنفسها. وعندئذٍ لا فائدة من دين يعطل قوانين الحرية الإنسانية في ضمائر الناس من أجل عزاء يقع خارج أفقهم. ومن ثم يتوضح السياق الذي يمكننا داخله أن نفكر في دين عمومي أو في استعمال عمومي للدين: إنه فكرة «الدين في حدود مجرد العقل»، أي الدين في حدود لا يحتاج فيها الناس إلى تناول الأفيون.

لكن ما يصبو إليه كانط يبدو غير ممكن إلا في نطاق إنسانية تحول فيها جميع أعضائها إلى ذوات حرة. والحال أن عالم الحياة منذ القرن التاسع عشر قد تم استعماره بأدوات غليظة أدت آخر المطاف إلى طمس كل معالم الطريق إلى تنوير الشعوب. إن تنوير الشعوب غير ممكن ما دامت محتاجة إلى مؤسسات الأفيون، نعني إلى سياسات العزاء أو مؤسسات الوصاية على الضمير.

إن الأفيون ليس حيلة الآسيويين فقط وليس داء باطنيًّا في الضمير المسيحي، بل هو حسب تشخيص ماركس ظاهرة روحية يجب سحبها بلا حدود على كل الشعوب. كل الشعوب يمكن أن تستهلك الأفيون الآسيوي، ولكن هذه المرة من دون حاجة إلى التدخين. إن الدين هو أفيون الشعوب، لكن الفهم السائد لهذه العبارة قد حرمها من بسط دلالتها الموجبة وحوَّلها إلى شعار لا يفكر. طبعًا، كل استعمال للأفكار خارج طرافتها الخاصة يحولها إلى فاحشة ثقافية. وهذا قد حدث حتى للنصوص المقدسة. لكن فهم الشعوب لما يُقال عنها ليس نهائيًّا أبدًا. إن الفهم هو في كل مرة عمل إنجازي، نعني نوعًا متفوقًا من سياسة الحياة قد يتم الاستيلاء على مقاليدها لفترة معينة لكن ذلك ليس دليلًا على أي حقيقة قد تتجاوز أفق الهوية الذي تقتات منه تلك الشعوب قدرتها على المعنى. ولو أعدنا عبارة ماركس إلى الخدمة لأصبح لدينا مُشكِل من نوع آخر.

يقول ماركس الشاب: «إن أساس النقد المضاد للدين هو هذا: أن **الإنسان هو الذي يصنع الدين**، وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان ... إن الإنسان هو **عالم الإنسان** وهو الدولة وهو المجتمع.»

تبدو عبارة «النقد المضاد للدين» (die irreligiöse Kritik) أو «النقد اللاديني» وكأنها قد حسمت المسألة. لكن قصد ماركس هنا ليس بالضرورة هو نقد الدين بالمعنى اللاهوتي. فهو يقر صراحة بأن الدين هو «وعي الإنسان بذاته، تلك التي فقدها أو التي لم يكتسبها بعد.» والدين هو «النظرية العامة للعالم» حين يكون «عالمًا مقلوبًا» أي لم يجد من طريقة لتحقيق ماهية الإنسان إلا بشكل وهمي. نقد الدين إذن لا يقصد الدين بل العالم المقلوب الذي يدَّعي تأسيسه. «الصراع مع الدين هو بشكل غير مباشر صراع مع هذا العالم الذي يمثل الدين رحيقه الروحي.» وذلك أن «البؤس الديني هو في نفس الوقت تعبير عن البؤس الواقعي واحتجاج ضد البؤس الواقعي. الدين هو زفرة المخلوق المكبل، روح عالم بلا قلب ... إنه أفيون الشعوب.» ومن الطريف أن هذه العبارة عندما تُرجمت إلى الروسية في العهد السوفياتي تحت قلم لينين قد فُهمت وكُرست تحت عبارة مختلفة قليلًا: ليس الدين أفيون الشعوب بل هو «الأفيون للشعب» (opium for the people). والقصد هو أن الشعوب ليست متدينة في أصلها بل تم فرض الأفيون عليها؛ أي تم فرض الدين عليها بوصفه — حسب تعبير لينين — «خمرة روحانية».[٥٤]

لا تفيد جملة ماركس بالضرورة نقد الدين بالمعنى التنويري. بل ربما هي تحتوي على تعاطف عميق مع الشعوب التي لا تملك أية طريقة أخرى لتحقيق ذاتها المفقودة أو التي لم تكتسبها بعد إلا من خلال «سعادة وهمية». الدين سياسةُ وهمٍ تساعد الشعوب المكبلة خارج وعيها بذاتها على تحقيق نوع من السعادة. علينا أن ننسى هنا أمر الدين وأن ننتبه إلى خطورة **حق الشعوب في السعادة**. في قرننا الجديد أصبحت المطالبة بالحق في السعادة مُشكِلة أخلاقية بلغت حد التحول إلى مطلب دستوري. لقد ابتعدنا عن منطق الإلحاد الأجوف، الذي هو مُشكِل لاهوتي تقليدي، يتم بين متدينين أو داخل معجم الملة، ودخلنا عصر أسئلة من نوع غير مسبوق: أسئلة عن حق الشعوب في مستوًى معين من السعادة، أي من الرضا بشكل الحياة أو بنموذج العيش الذي أقامت عليه هويتها.

[٥٤] Roland Boer, “Religion: opium of the people?”, in: *Culture Matters*, Tuesday, 12 December 2017.

وهكذا لم تعد مسائل الدين مطروحة على مستوى مجرد الاعتقاد أو الشهادة على وجود الله بل صارت تُحسم على مستوى قيمة الحياة التي تدعي تأسيسها. وقد عرفنا منذ نيتشه (١٨٨٧م) أنه «لا يوجد أبدًا سوء فهم أكبر وأشنع من أن يبدأ السعداء والأسوياء والمقتدرون جسدًا وروحًا، في الارتياب من **حقهم في السعادة**» (**في جنيالوجيا الأخلاق**، III، ١٤). لو نظرنا إلى «أفيون الشعوب» من زاوية حق الشعوب الأصلي في السعادة لظهر لنا مُشكِل نقد الدين في ضياء آخر. إن ما يؤرق الشعوب ليس الدين بل الحدود. «الحدود» في معانيها جميعًا — أكانت تعني الحواجز أو النهايات أو الأحكام أو العقوبات أو الخطوط الفاصلة أو حتى التعريفات النهائية للأشياء وتكريس دلالتها المألوفة وفرض نمط من اللياقة إزاءها — هي التي تؤلم الشعوب الحرة وتحولها إلى جثث عمومية.

لا تحتاج الشعوب إلى الأفيون، أي إلى الدين، إلا بقدر ما تحتاج إلى جرعة كافية من الوهم الصحي كي تستمر على قيد الحياة. إن الدين بالمعنى التقني — أي عبادة الإله التوحيدي على أساس تجربة الوحي — قد انطمس منذ وقت طويل وانتصب مكانه اللاهوتُ السياسي بوصفه شكل السلطة الممكنة على أساس ديني. لكن حاجة الشعوب إلى تقدير ذاتها هو مطلب معياري لم يجد إلى حد الآن حِضنًا تداوليًّا أكثر نجاعة من الدين. الدين هو سياسة التوهم الأخيرة التي تلجأ إليها الشعوب كي تحافظ على قدر مقبول من البقاء الروحي. وإذا ما فشلت الدولة الحديثة في شيء فهي قد فشلت في تعويض الحاجة إلى الدين أو في ترتيب آلية مناسبة وصحية للاستغناء عن خدماته. وكل ضجيج التنويريين — التنوير، هذا الواجب اللعين على عقول الأحرار اليوم — لم يفد في أي تجاوز معياري حقيقي وحاسم لسياسات الوهم، والتي يشكل اللاهوت السياسي آلتها النموذجية.

ويذكر فوكو في مقالاته عن الثورة الإيرانية في أواخر السبعينيات أن كثيرًا من الإيرانيين قد قالوا له إن قولة ماركس عن «أفيون الشعوب» إما خاطئة أو أنها لا تنطبق على ثورة تبرر ادعاءها الأخلاقي باسم الدين. ويعترف فوكو بأن المسيحية قد لعبت مثل هذا الدور في بدايات الحداثة.[٥٥] ونحن نلاحظ راهنًا أن المقاومة الفلسطينية لم يعد لها من سند أخلاقي سوى نوع معين من الحقوق الدينية على أرضها المحتلة ما دام العدو لا يستند في نواته الأخيرة إلا إلى ادعاءات رمزية من نوع ديني.

---

٥٥ Janet Afary, Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2005, pp. 76 sq.

لا يمكن كسر الحدود إلا بواسطة أفيون مناسب. وإن إلقاء الحجر على المحتل بشكل عابر للحدود هو اختراع فلسطيني علينا أن نحوله إلى شخص مفهومي. لا علاقة للمقاومة الفلسطينية بأي نقاش لاهوتي-سياسي حول الدين حتى ولو كان المعجم الذي تستثمره يحمل رطانة دينية.

قال هَيدغر في أحد دروسه (**المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا: العالم – التناهي – التوحد**):[٥٦] «إن الحجر لا عالم له، إن الحيوان فقير العالم، إن الإنسان مُشكِّلٌ للعالم.» يعني «العالم» هنا المدى المفتوح حيث يظهر معنى الكينونة بالنسبة إلى الكائن القادر على طرح السؤال عنه. العالم هو ما «يعلُم» لنا، أي يتجلى. وهذا يعني أن الحجر لا عالم له في معنى أنه لا يرى العالم أو أنه لا يحتمل أي انكشاف لحقيقة الكينونة. يبدو الحجر وكأنه يمارس كينونة مغلقة، محجوبة بلا رجعة.

لكن الفلسطينيين يكذبون هَيدغر حين يلقون بالحجر على المحتل وهو يحتمي بحدود الدولة الحديثة، دولة استعمار الأرض بواسطة كتلة بشرية تم استجلابها للغرض، من أجل تصريف نوع معين من السيادة على المكان. إن الفلسطيني الذي يلقي الحجر على المحتل هو يلقي بالعالم عليه، يقذفه بكمية العالم التي بحوزته. لكن المثير هو أنهم يبررون إلقاء الحجر على المحتل بمعجم ديني يتم استعماله بطريقة ما-بعد-علمانية تدعو إلى التساؤل. لماذا لم يبق للمقاومين إلا المفردة الدينية كي يصمدوا على الحدود؟ ألا تتوفر أية قوة طوباوية أخرى لهذه الأجيال الجديدة من الغرباء؟

إن البشر يحتفظون بذاكرة المكان ويحتاجون إليها لأداء طقوس العبور. يظن هَيدغر أن الحجر لا ذاكرة له لأنه بلا عالم. فالحجر لا يعيش ولا يموت. هو أقل من حيوان. هو لا يملك مقولة «له» (Haben). فهو لا يحتوي من الكينونة على أكثر من القيمومة المجردة. ومن ثم فإن نقل الحجارة من موضع إلى موضع لا يؤثر على علاقتها بالمكان أو أن الحجر لا مكان له.[٥٧] لكن هَيدغر بذلك هو يريد أن يفصل بين الأشياء والحياة ولكن خاصة

---

[٥٦] Cf. M. Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Vorlesung Wintersemester 1929/30, Frankfurt-am-Main, V. Klostermann, 1983. § 42, p. 263: "Der Stein ist weltlos, das Tier ist weltarm, der Mensch ist weltbildend".

[٥٧] Henri Maldiney, "La dimension du contact au regard du vivant et de l'existant," in: *Penser l'homme et la folie*, p. 142.

بين الحياة والعالم: إن «أشياء» الأرض المحتلة ليست «أشياء» بالمعنى الفيزيائي، كما أن «الحيوان» المحتل ليس حيوانًا بالمعنى البيولوجي، كما توهمنا بذلك النظرة الوضعانية الحديثة. والفصل الفينومينولوجي بين الشيء والعالم أو بين الحي والكائن-في-العالم ليس ممكنًا إلا على نحو مقولاتي.

لكن الحجر في أيدي الفلسطينيين «ما-بعد-العلمانيين» ليس مجرد حجر بلا عالم، تمامًا كما أن الحيوان الذي يرعونه أو يصاحبهم (مثل حصان درويش الذي تركه وحيدًا) هو ليس حيوانًا «فقير العالم». إن المُشكِل الذي سيزعج هَيدغر هو أنه من المستحيل أن نفصل الحجر عن عالمه ولا أن ننجح في تفقير الحيوان من معنى العالم الذي ينتمي إليه. إن الفصل الذي اخترعه هَيدغر بين «الدازين» — الكائن الوحيد الذي ينجح في الانتقال من مجرد الكينونة (السؤال ماذا؟) إلى مهمة الوجود (السؤال من؟) — وبين «الحجر»، الكائن القائم أمامه بلا عناية بالنفس، هو فصل أنطولوجي مصطنع ولا يؤدي إلا إلى مواصلة ادعاء الذات الغربية بأنه من حقها أن تنظر إلى «الآخر» على أنه «خارج» ذاتها. وحسب دريدا فإن هَيدغر قد فشل في تقديم فهم أصيل لكينونة الحيوان وبقي في هذا الأمر ديكارتيًّا.[٥٨] إن ما يجدر بنا أن نؤكده أكثر من ذلك ليس فقر العالم لدى الحيوان، بل هشاشة ادعاء هَيدغر بأن الحجر هو بلا عالم: ثمة مفارقة هنا حيث إنه لا يمكن أن يكون الحجر بلا عالم إلا بالنسبة إلينا، أي بالنسبة إلى كائن يتصف بالعالم. لا يمكن تجريد الحجر من العالم إذا كان هو لا يملكه أصلًا.[٥٩] إلا أنها مفارقة مثمرة هنا: لا يمكن للحجر الفلسطيني أن يُلقى به على الأرض المحتلة إلا من أجل أن رابطة العالم بين الموضعين لا تزال تهيئ المجال لظهور معنى الكينونة.

ويبدو أن هَيدغر لم يبلغ إلى التوضيح المناسب للعلاقة مع كينونة الحجر إلا في مقالته «أن نبني، أن نسكن، أن نفكر» المنشور سنة ١٩٥١م.[٦٠] ها هنا يكشف هَيدغر

---

[٥٨] J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 201.

[٥٩] S. Jollivet et C. Romano (éd.), *Heidegger en dialogue 1912–1930. Rencontres, affinités, confrontations*, Paris, Vrin, 2009, p. 277.

[٦٠] M. Heidegger, "Bauen Wohnen Denken (1951)," in: *Vorträge und Vorsätze* (1954). Gesamtausgabe Band 7. Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 2000, pp. 145 sq.

عن أن المعنى الأصلي للفعل الألماني bauen ليس فقط يشير إلى المقام والإقامة والسكن (wohnen) بل إلى الكينونة أيضًا. نحن لا نبني إلا ما يحمل بصمة المقام أو السكن؛ حيث يصبح السكن ممكنًا، حتى بالنسبة إلى البنايات غير المجعولة للسكن، مثل القنطرة أو الطريق. نحن نكون ما نسكن. وحين نبني لا نفعل غير تهيئة «المكان». إن إلقاء الحجر على حدود الاحتلال هو أيضًا نوع من البناء العالي للكينونة، أي هو تهيئة للمكان حتى يصبح ظهور معنى الكينونة ممكنًا بالنسبة إلى شعب جُرِّد من مكانه في العالم. هو تمرين على التذكير بأمر ميتافيزيقي دفين يهم حقيقة الكينونة: أن المعنى الأصلي لاستعمال الحجر هو تهيئة «المكان» أي تهيئة نمط المقام في أفق الكينونة التي تخصنا.

وهذه هي المعاني التي أحصاها هَيدغر في مقالته: ١. أن نبني هو على وجه التخصيص أن نقيم. ٢. أن المقام هو نمط كينونة الفانين على الأرض. ٣. أن البناء، في معنى السكن أو المقام، هو ينبسط في نمط من البناء الذي يوفر نوعًا من العناية أو الإنقاذ. لكن ما يجمع بين هذه المعاني هو فهم المقام بوصفه تهيئة لمكان «آمن» حيث تتوفر «السلامة» أو «السلام» (Friede)؛ وأصل السلام حسب تخريجات هَيدغر هنا هو «الحرية» (Freiheit): السليم هو الحر. وهكذا فإن الإقامة في الأرض هي تمرين على تحقيق سلامتها، أي على «تحرير» المكان. إن خاصية البشر أو الفانين هي تهيئة المكان «فوق الأرض» وهذا يعني أيضًا «تحت السماء»، «أمام الآلهة» و«مع البشر».

قال هَيدغر: «في تحرير الأرض، وفي استقبال السماء، وفي انتظار الآلهة، وفي سيرة الفانين، ينكشف المقام بوصفه تهيئة الجهات الأربع (das Geviert). التهيئة تعني: حراسة كينونة الجهات الأربع.»

إن الطفل الفلسطيني إذْ يلقي الحجر على حدود الاحتلال هو يحرس الكينونة من الضياع، وبلمسة رشيقة يخرج من فلك الدين إلى ملامسة فضاء المقدس. فهو يحرر الأرض من الحدود ويهيئ المكان السليم للشعب الأخير، النهائي لأنفسنا العميقة، ذاك الذي لا يزال وحده مكلفًا بحراسة الجهات الأربع. لكن مهمة كهذه سوف تتطلب دومًا أكثر من تناول الوجبات السريعة للفرد ما بعد الحديث. سوف تتطلب جرعة كبيرة أخرى أو ما-بعد-علمانية من أفيون الشعوب كي يصبح عبور الحدود حالة إيكولوجية مستعصية للأطفال الذين يهيئون اليوم طقوس «العودة الكبرى» إلى الأرض.

وقديمًا قال تميم بن مقبل: «**ما أطيب العيش لو أن الفتى حجر**.» الحجر الذي يمكنه أن يعبر الحدود إلى حريته، إلى الحرية الحرة بوصفها فضاء «المقدس» الممنوع، الذي يكون دومًا على مسافة حجر، ذاك الذي عمل اللاهوت السياسي راهنًا على رفع عصًا

ميتافيزيقية غليظة ودموية في وجهه؛ إذ ليس له من مهنة سوى وأد الحياة بواسطة أكثر ما يمكن من قطاع طرق الملة، ومنع الأجيال ما بعد العلمانية من اكتشاف أنفسهم على نحو جديد؛ نعني بلا حدود جاهزة لأنفسهم.

الفصل الثاني

اقتصاد الأشياء الصغيرة

(٦) ما الفرق بين أن نحيا وأن نعيش؟

في كتابه **السلطة السيادية والحياة العارية** (ترجمة فرنسية، باريس، سويْ، ١٩٩٧م)، نبَّه الفيلسوف الإيطالي المعاصر جورجيو أغمبن، مستأنفًا بعض إشارات حنَّا أرندت، إلى أن اليونان القدامى كانوا يشيرون إلى معنى الحياة بلفظتين اثنتيْن مختلفتين: zôè «مجرد الحياة الطبيعية بعامة» وbios «طريقة الحياة أو نمط الحياة الخاص بالبشر». كأنْ نقول بالعربية: بين الحياة (وهو ما نتقاسمه مع النبات والحيوان والإله، مثلًا) وبين «العيش» (الذي ينفرد به بنو البشر). كل الكائنات الحية لها zôè، ومساحة الحياة لديها أوسع من مدينة البشر، لكنها لا تملك bios وبالتالي لا تملك bios politikos أي «حياة مدنية أو سياسية»، بالعربية: هي «تحيا» لكنها لا «تعيش». وعلينا أن نسأل: إلى أي مدى يمكننا أن ندَّعي، نحن «المحدثين» و«ما بعد المحدثين» (دونما انتماء قومي أو ثقافي حقيقي إلى هوية الحداثة أو ما بعد الحداثة من داخل تاريخها الروحي الخاص)، أننا نلتزم بالفرق اليوناني بين مجرد الحياة وبين رغد العيش؟ وهل هو فرق يصمد أمام المراجعة الفيلولوجية؛ إذْ يبدو مثلًا أنه فرق متعسر في الكلمة اللاتينية vita؟ أم أن أغمبن قد قدم صيغة متحجرة؛ أي مفهومية عن فرق سائل ومرن وغير مستقر بين zôè — اليونانية (مجرد الحياة بعامة) — وbios — اليونانية (طريقة الحياة أو نمط الحياة الخاص بالبشر)، وذلك دون سائر اللغات «غير الفلسفية»؟

ولكن ألا نعاني في كثير من المواضع من خلط مزعج بين مجرد الحياة وبين معنى العيش؟ اللاجئون مثلًا، هل هم مجرد «أحياء»، أي لهم «حياة عارية» (nuda vita)، حسب عبارة أغمبن، المأخوذة من القانون الروماني، أم يمتلكون «نمط عيش» يختصون به، أي لهم eu zèn أي «حياة كريمة» (bonne vie)؟

هذا الفرق بين zôè (مجرد الحياة) وbios (طريقة الحياة) من المؤكد أنه ليس ترفًا خطابيًّا أو صدفة لفظية، بل يبدو أنه يخترق النصوص الفلسفية الأولى (أرسطو مثلًا) كما يوجد عميقًا في الكتب المقدسة.

نذكر مثلًا:

- أرسطو، **كتاب النفس** (المقالة الثانية خاصة)؛ حيث يميز أرسطو بين «مجرد الحياة» (وهي صفة كلية لدى الحيوان والنبات بعامة) و«العيش» (الذي يعني عنده طريقة الحياة التي يتفرد بها أو يختص بها كائن حي معين، لا سيما الإنسان).
- الإنجيل (الذي كُتب باليونانية) يحتوي استعمالات تبين أن «الحياة الأبدية» هي zôè (مثلًا هي مذكورة ١٢٦ مرة: إنجيل متى ٧: ١٤، ١٨: ٨، ١٩: ١٦، لوقا ١: ٧٥، ١٠: ٢٥، ١٢: ١٥ ...)، في حين أن «لذة العيش» أو حتى خيرات «المعاش» هي bios (مثلًا: لوقا ٨: ١٤، ٨: ٤٣، ١٥: ٣٠، ٢١: ٤/يوحنا ٢: ١٦، ٣: ١٧ ...).
- هذا العارض التأويلي نجده أيضًا راسخًا في النص القرآني: فالتمييز بين «الحياة» وبين «العيش» ليس فقط هو مستعمل بشكل بيِّن بل قد تم إثراؤه بمفردات أخرى من قبيل «الإحياء» و«المحيى» و«الحيوان» و«الحي» و«الأحياء» (وهذا مبثوث في جميع السور بشكل لافت جدًّا ولا نحتاج إلى حصره أو ذكره)، وذلك على خلاف مفردات العيش، فهي لئن كانت كثيرة أيضًا في صيغها، من قبيل «العيشة» و«المعاش» و«المعيشة» و«المعايش»، إلا أن علينا أن نشير إلى أن لفظة «العيش» نفسها غير واردة في القرآن، علاوة على أن عدد الآيات التي وردت فيها معنى العيش قليل جدًّا (٨ سور) بالمقارنة مع الآيات التي وردت فيها لفظة الحياة أو ألفاظ الحياة (ما يقارب ١٧٠ آية).

والسؤال الفلسفي هو: كيف نفهم هذا التوكيد على «الحياة» والإعراض إلى حدٍّ ما عن معنى «العيش» في نص ديني كبير ومؤسس لأنفسنا العميقة مثل كتاب القرآن؟ كيف نتأول أطروحة الأديان التوحيدية حول الحياة، وذلك في ضوء الآراء الفلسفية الأساسية حول طبيعة العلاقة بين الحياة والعيش من أرسطو، الذي دشن أطروحة المماهاة بين «الحياة» و«النفس»، إلى هابرماس مثلًا، الذي تساءل عن «مستقبل الطبيعة البشرية» في ضوء أطروحة «تحسين النوع» أو «اليوجينيا»، في عصر صار فيه «الاستنساخ» الجيني

وبالتالي التكنولوجي للبشر مطروحًا؟ هل تاريخ أشكال الحياة هو تاريخ نماذج العيش؟ أم أن الحياة ميدان «بيولوجي» يجب أن يبقى حكرًا على علماء البيولوجيا بجميع أطوارها؟ ولكن إلى أي حد بقيت «الحياة» مُشكِلًا علميًّا صِرفًا ولم تقع تحت سياسات العيش «البيو-سياسية» للدولة الأمنية الحديثة، كما أرخ لذلك فوكو الأخير بشكل مثير؟ وإلى أي مدى يمكن المماهاة بين الشفرة الوراثية (DNA) وبين هوية البشر؟ أو بين «الجينوم» البشري و«نمط العيش» البشري؟ ألسنا نبدو أكثر من جيناتنا في كل مرة؟

في حقيقة الأمر لا يخلو كتاب فلسفي أساسي من أفلاطون إلى نيتشه ومن دلتاي وهوسرل إلى حنًّا أرندت وفوكو وأغمبن ودريدا، إلخ ... من طرح مثير حول معنى «الحياة». ومن ثم أن علينا أن نبني استشكالًا مخصوصًا حتى نستطيع أن نستدعي المفاهيم المناسبة لمعالجة نمط الصعوبات الخاصة بمصطلح الحياة حين يستعمله الفلاسفة. ومن ثم فإن التمييز الرشيق الذي أشار إليه أغمبن في لغة اليونان بين zôè (مجرد الحياة الطبيعية بعامة) وbios (طريقة الحياة أو نمط الحياة الخاص بالبشر) هو لن يكون المقام الإشكالي الوحيد الذي يجدر بنا أن نعتمد عليه في بلورة مسألة الحياة. صحيح أن اليونان قد عرفوا، كما نرى ذلك في كتاب **أخلاق نيقوماخوس** لأرسطو، وكما أكدت عليه حنًّا أرندت في كتابها **الوضع الإنساني** (١٩٥٨م)، قد عرفوا التمييز بين «الحياة التأملية» (*bios theoretikos*) و«الحياة العملية» (*bios praktikos*)، إلا أنهم لم يعرفوا طريقة المحدَثين في طمس الفرق بينهما، وخاصة حرص الدولة الحديثة على بلورة نظرة «بيو-سياسية» تكسر الفصل اليوناني (أرسطو) بين bios (العيش الخاص بالمدينة، وهو معنى الحياة المدنية) وzôè (الحياة باعتبارها تقع في مساحة oikos أو العيش في المنزل).

على الرغم من أن مفهوم «الحياة» (das Leben, la vie, the life …) قد ظل يعمل داخل نصوص الفلاسفة في كل العصور، فإنه كان لا بد من انتظار القرن التاسع الأوروبي حتى يتبلور سياق فلسفي قادر على الاشتغال على الحياة باعتبارها مُشكِلًا محوريًّا وليس طورًا بدائيًّا من طبيعتنا أو مجرد موضوعة جانبية. ولكن منذ شوبنهاور ونيتشه فقط صارت الحياة مفهوما فلسفيًّا حاسمًا. لكن دلتاي هو الذي بلور المفهوم الذي صار — حسب غادمير — منطلقًا لتأويلية الحياة في أفق القرن العشرين، ونعني مفهوم Erlebnis، وما ترجمه الفرنسيون والإنجليز بعبارة تعني «التجربة المعيشة»، وهو مصطلح أدخلته الكانطية الجديدة في معجم الفلسفة بوصفه «المادة نفسها التي تشكل الوعي» (غادمير، **الحقيقة والمنهج**، ت. ع.، دار أويا، طرابلس، ٢٠٠٧م، ص١٢٠).

يقول غادمير: «من المدهش اكتشاف أن الاسم Erlebnis، على خلاف الفعل Erleben، لم يصبح شائعًا إلا خلال عَقد السبعينيات في القرن التاسع عشر فقط، أما في القرن الثامن عشر فلم يكن موجودًا بالمطلق، ولم يكن يعرفه حتى شيللر وغوته. وعلى ما يبدو فإن أول ظهور له كان في إحدى رسائل هيغل ... والظاهر أن هذه الكلمة قد دخلت الاستعمال العام في الوقت الذي بدأت فيه تُستخدَم في كتابة السيرة» (نفسه، ص١٢١).

تكمن أهمية هذه الإشارة الاصطلاحية في توقيتها الفلسفي: إن سياقًا محددًا هو الذي جعل نحتها ممكنًا أو مطلوبًا. وحسب غادمير من نحت هذا المصطلح هو هيغل، ولكن ليس هيغل النسقي (أي في مؤلفاته الكبرى، من قبيل فينومينولوجيا الروح أو علم المنطق) بل هيغل اليومي، كاتب الرسائل، هيغل الذي لا «يدرك عصره في الفكر» فقط، بل يدركه أيضًا في سيرته الخاصة بما هو «فرد حديث». وفضلًا عن ذلك هيغل وهو يتحدث عن «نفسه»؛ إذ إن العبارة وردت في أصلها بهذه الصيغة؛ حيث قال هيغل: meine ganze Erlebnis، «خبرتي كلها» أو «تجربتي كلها»، أو «تجربة حياتي بأكملها» ...

يفيدنا هنا تعليق غادمير في هامش أثبته في كتابه **الحقيقة والمنهج** (نفسه، الهامش ١١٢، ص١٢١) قائلًا: «من الواضح أن هيغل كان يبحث عن مصطلح شامل لم يوجد بعد (كما يتكلم عند استعماله كلمة Erlebnis في صيغة المؤنث).»

يهمنا أن نطرح هنا السؤالين التاليين: ١. ما هو المعنى الذي نحت من أجله هيغل مصطلح Erlebnis؟ ثم ٢. ما دلالة التأنيث هنا؟

لا يمكن الإجابة عن هذين السؤالين إلا بشكل مؤقت. مثلًا: إن «تجربة الحياة» التي أراد هيغل التعبير عنها كانت تتعلق بهيغل «نفسه»، وليس بمُشكِل «الحياة» بعامة، وهو ما كان هيغل قد تعرض له في أنحاء شتى من مؤلفاته النسقية. وأعلى دلالة للحياة عند هيغل الفيلسوف التأملي هي «الروح»، والتي تعني «الله» أيضًا. إلا أنه لا بد أن معنى Erlebnis الخاص بهيغل/الشخص، إنما يتعلق بشيء آخر غير المعنى النسقي أو الفينومينولوجي أو اللاهوتي أو المسيحي لمفهوم الحياة. ومن ثم أن Erlebnis لفظ يشير أولًا وأخيرًا إلى تجربة خاصة في الحياة، وليس إلى الحياة نفسها أو إلى الحياة بمجردها. كذلك: فإن تأنيث هيغل للفظة في أول استعمال لها لم تقع الإشارة إليه إلا لأن الألمان من بعده قد ارتأَوا إثبات صيغة المحايد للفظة (das Erlebnis)، وهذا الوضع «المحايد» مثير للتساؤل، لا سيما وأنه يشير إلى تجربة حياة لا يمكن أن تتم إلا بشكل «خاص» أو «حميم»، وبالتالي غير محايد تمامًا. والمفارقة هي: كيف نعيش بشكل غير شخصي؟ أليس هذا هو معنى مصطلح «مجرد الحياة»، والذي هو خاصية النبات والحيوان؟

ويهمنا هنا أن نفهم طريقة غادمير في رسم ملامح تاريخ مصطلح Erlebnis في الاستعمال المعاصر، وهو استعمال دخل جميع اللغات العالمية مثل الفرنسية والإنجليزية، وأيضًا بما فيها العربية المعاصرة، ربما مع كتاب وشعراء الرومانسية، مثل جبران ونُعيمة والشابي ...

يُرجِع غادمير لفظة Erlebnis إلى الفعل Erleben الذي كان موجودًا قبلها. وظهر في عصر غوته. يعني هذا الفعل: «أن تبقى حيًّا، حيث يحدث شيء ما» (نفسه). المعنى إذن هو تجربة شيء ما «بأنفسنا». هناك دلالتان إذن: ١. التجربة أو ما هو مجرب بحيث أصبح ثمرة دائمة . ٢. ما جربناه بأنفسنا أو بخبرتنا الخاصة.

هاتان الدلالتان توجدان حسب غادمير في معنى Erlebnis من حيث إنه «قد أخذ جذره من أدب السيرة. وجوهر السيرة — لا سيما سير الفنانين والشعراء في القرن التاسع عشر — هو أن تفهم الأعمال انطلاقًا من الحياة» (نفسه). علينا أن نحتفظ بالمعنى المزدوج لمصطلح Erlebnis: أنه في نفس الوقت شيء ١. مجرب. و٢. له تأثير خاص؛ لأنه يتمتع بأهمية دائمة في حياتنا (نفسه، ص ١٢٢). خيط الإشكال إذن هو وجه الربط بين معنى «التجربة» حين نقول إننا عشنا تجربة ما في الحياة (والذي يخرج عن المعنى الفيزيائي والعلمي للتجريب على الظواهر الطبيعية) وبين طريقتنا في عيش ما نجربه على أنفسنا؛ حيث تكون حياتنا نفسها هي مادة التجريب (وكل مغامرات الفرد المعاصر، الوجودية منها والمجتمعية هي توفر نماذج عيش أو «أشكال حياة» ذات توقيع خاص تمامًا في كل مرة). يتعلق الأمر إذن بنوع من «العيش الخاص» أو «العيش الحر»، ذاك الذي يتجاوز مجرد الحياة، أي مجرد الوجود مثل وجود النباتات أو الحيوانات. وعندئذٍ لا يمكن لنا أن ندَّعي أن لدينا «نمط عيش» خاصًّا، أي يحمل توقيعنا، إلا إذا كان هذا «المعيش» قد نجح في الجمع بخيط رفيع ولكن أصيل وصحي بين أن «نجرب» شكلًا من الحياة بعامة وبين أن يحمل هذا التجريب توقيعنا الشخصي.

وتاريخيًّا علينا أن نذكر عنوان كتاب وضعه دلتاي، هو يلخص كل الإشكال الفلسفي الذي نريد بيانه، هذا العنوان هو «المعيش والشعر» (Das Erlebnis und die Dichtung)، إلا أن غادمير يلاحظ أن نشر الكتاب جاء متأخرًا نسبيًّا، حيث لم يظهر إلا سنة ١٩٠٥م. بل أكثر من ذلك: إن دلتاي قد استعمل لفظة Erlebnis في المقالة المخصصة عن غوته، والمنشورة سابقًا سنة ١٨٧٧م، لكنه «لا يقدم شيئًا عن التحديد الاصطلاحي اللاحق للتصور» (نفسه). ويبدو أن دلتاي قد أتى إلى استعمال لفظة das Erleben/تجربة العيش، في سياق مقارنة عقدها بين غوته وروسو، ولكن ليس روسو صاحب المؤلفات

النسقية، بل روسو الذي يسرد تجارب «الاعترافات» (Les Confessions). يقترن معنى تجارب العيش إذن بأدب السيرة، ولا سيما حين يكون على لسان المؤلف نفسه. هو بعبارة غادمير «المادة الأساسية للخلق التخيلي بأسره» (نفسه، ص١٢٣). ولكن لنحترس من أخذ معنى «السيرة» في المعنى المحصور للفرد المعزول وكأنه صنم بلا ذاكرة ولا بيئة ضاغطة. نحن لا «نعيش» إلا بقدر ما نمسك خيطًا سرديًّا بين تجربة شخصية وتاريخ مجتمعي في عصر معين. وإن السرد هو طقس العبور من مجرد الحياة (وهو مُشكِل لا نسيطر عليه إلا بقدر ما نسعى إلى «معرفته») إلى معنى العيش الذي يخصنا (وهو مسألة لا ننتمي إليها إلا بقدر ما نرغب في «فهم أنفسنا»).

ولكن «من» بإمكانه أن يمسك هذا الخيط الإشكالي بين مجرد الحياة وبين نماذج العيش في أفق أنفسنا العميقة من أجل إحداث «توقيع» محايد وشخصي في كرَّة واحدة؟ لا ريب أن المتنافسين على المعنى أو على معنى المعنى كُثْر. إلا أن «الفيلسوف» بعامة هو الأجدر به؛ وذلك أنه يوجد بلا رجعة بين «الحياة» (وهو اختصاص الآلهة أيضًا) وبين «العيش» (وهو اختصاص الفانين). ولأن الإله «حكيم» (sophos) ومن ثم لا يحتاج إلى «طلب الحكمة» أو التفلسف (philosophia) ولا يجدر به ذلك (كما قال سقراط في محاورة **المأدبة** ٢٠٤أ، أو **فيلابوس** ٢٧٨د)، فإن الإله «يحيا» لكنه لا «يعيش»، إنه ليس كائنًا «متناهيًا». قال هَيدغر في درس شتاء ١٩٢٨-١٩٢٩م: «أن نكون هنا في العالم بوصفنا بشرًا هذا يعني أن نتفلسف. إن الحيوان لا يمكنه أن يتفلسف، والله لا يحتاج إلى التفلسف. إن إلهًا من شأنه التفلسف لن يكون إلهًا؛ وذلك لأن ماهية الفلسفة هي أن تكون إمكانية متناهية لكائن متناه.»

وحده من يتفلسف، أي من يحتمل كينونته في العالم في جملتها بوصفها أمرًا يدعو إلى التساؤل، بإمكانه أن يمسك بثقل انفعال المسافة بين مجرد الحياة (مثل النبات والحيوان) وبين معنى العيش (مثل الفانين، ولكن القادرين أو المحكوم عليهم بأن يسائلوا عن معنى حياتهم). ومن ثمةَ نفهم أن التفلسف لم يكن في أول أمره ادعاءً للحكمة (مثل الآلهة) أو علمًا نظريًّا معزولًا عن عالم البشر، بل كان دومًا «فنًّا في العيش» البشري باعتباره امتيازًا لا يتمتع به إلا «الفانون» أي الكائنات المتناهية التي أرادت أن تجعل من «تناهيها» فضيلة ميتافيزيقية وليس «خطأً» لاهوتيًّا. وكان الرومان، كما بيَّن ذلك فوكو الأخير في دروس تأويلية الذات، يعتبرون الفيلسوف «مستشارًا في الوجود». وذلك يعني مستشارًا في التدرب على الإمساك المناسب بذلك الخيط الرفيع بين مجرد الحياة وبين معنى العيش. وهو ما يتطلب قدرة كبيرة على «التعايش» مع هذا النوع من «التجربة». وتعني الألفاظ الدالة على

التجربة في اللغات الهندو-أوروبية، كما بين ذلك جان غرايش باقتدار، على معنى «العبور»، إلا أنه عبور مَشوب بنوع من «الخطر» و«المجازفة». الفلسفة هي تمرين مرح على العبور من مجرد الحياة إلى معنى العيش الذي يجدر بنا أن نتقاسمه مع بني جنسنا من الفانين. وهذا يعني من دون أي «تأله» قد يدعيه أحدنا على الآخر. وذلك على خلاف أي دين مسلح، يزعم أنه يعلم الناس العبور من «الحياة الدنيا» إلى «الحياة الآخرة» بواسطة القتل.

(٧) ماذا تعني حين تجوع؟

إلى أي حد يمكن للفلسفة أن تؤرخ لمفهوم الجوع؟ وما معنى أن نكتب تاريخ غريزة أو ألم أو رغبة قديمة في طبيعة البشر؟ يبدو أن البشر لا يجوعون في كل ثقافة بنفس الدلالة. وإن كانوا بوجه ما يجوعون بنفس الأعضاء. ومع ذلك فإن ما يهم الفلسفة ليس رصد التمثلات الثقافية لغريزة مثل الجوع أو النوم أو الجنس. ثمة فرق سابق إلى العقل بين «التمثل» الثقافي و«المفهوم» النظري. إن الثقافة لا تفكر بالضرورة، وإن كانت تمدنا دومًا بالسياق الذي يجعل تفكيرنا ممكنًا. لكن الفلسفة ليست سياقية إلا عرضًا؛ وذلك أن التفلسف لا يصبح ممكنًا في أي ثقافة إلا عندما يطرح العقل على نفسه أسئلة كونية حول المسائل التي يتصدى لها. إن الجوع الذي نسائله هنا هو واقعة كونية بشكل مضاعف، من حيث إحالته على «طبيعة البشر»، ولكن أيضًا من حيث سياسة الرغبة التي يتنزل فيها سلفًا في ثقافة أو عصر ما. وإنما بهذا المعنى الثاني هو يدعو إلى التفكير ويستوقف الفلاسفة بوصفه مفهومًا وليس مجرد غريزة لدى جميع الحيوانات. حيث تقف رغبة الحيوان في معنى الجوع تبدأ أسئلة الفيلسوف حول مفهومه الكوني في ضوء فكرة الإنسانية المتاحة في أفق ثقافة ما.

إن التفكير في مفهوم كوني عن معنى الجوع لا يمنع أبدًا أن ثمة تاريخًا للجوع يجب أن يُكتب في كل ثقافة؛ وذلك أنه لئن كان الجوع واقعة «طبيعية» تهم استعمال الأجساد أولًا، فإن تاريخ الجسد بعامة ليس مُشكِلًا جسديًّا. إنه دومًا جزء من ثقافةٍ ومن تاريخ معين للأجساد ليس من الهين عزله فلسفيًّا والتفكير فيه. ويبدو أن مكمن الصعوبة يعود إلى طبيعة علاقة الإنسان بجسده في كل عصر. ويمكن أن نستكشف هذه الصعوبة من خلال تساؤل كهذا: «هل نحن أجسادنا أم نحن لنا أجساد مثل سائر الحيوانات؟» والفرق بين الصيغتين حاسم هنا؛ لأنه يفصل بين «أن نكون» أجسادنا ونتماهى معها، وبين «أن نمتلك» أجسادًا ونستعملها. هذا التمييز يلقي ضوءًا غريبًا على مفهوم الجوع: هل الجوع مُشكِل «وجودي»، يهم طريقتنا في العناية بأنفسنا من الداخل؟ أم هو حاجة

أو اقتصاد في الرغبة يتعلق بكمية الحياة أو الطاقة التي نتملَّكها أو نحتاج إلى تملُّكها بواسطة أجسادنا التي تعاني في كل مرة من «نقصٍ» ما في شروط البقاء؟ هل نحن «نكون» جوعنا؟ وبالتالي فإن الجوع أخطر من مجرد حاجة غير مشبعة؛ لأنه يخترق ماهيتنا. أم علينا أن نسأل: هل «لنا» إحساس بالجوع هو مجرد «نزوع» إلى إشباع «استعداد» يحركنا بحكم طبيعتنا التي تقع علينا؟ وبالتالي فإن اقتصاد الجوع هو الطريقة المناسبة لتحديد مفهومه.

لا يمكن معالجة هذه التساؤلات إلا بقدر استدعاء النصوص الفلسفية التي اخترقها الجوع بوصفه ظاهرة مدعاة للبحث؛ ذلك أن تاريخ الفلسفة من أفلاطون إلى اليوم قد ترك وراءه دومًا آثارًا ورواسب عن تواريخ صامتة أو ممنوعة أو مسكوت عنها تخص مفهوم الجوع، ومن ثم لا يمكن للفكر أن يستأنف أسئلة الجوع إلا بقدر ما ينشِّط العلاقة معها. ولا ريب أن تاريخ الجوع في النصوص الفلسفية هو واحد من تلك التواريخ الصامتة التي تدعو إلى استئنافها. ومنذ اليونان إلى ما بعد المحدثين هناك تاريخ للجوع يظل يصطدم بهذا المفهوم أو يحبسه داخل دوائر تفكير لا تعرِّف به إلا عرضًا، وذلك قبل أن يتحول الجوع منذ وقت قريب إلى بؤرة نقاش معاصرة، ومن ثم فتح المجال أمام استشكال فلسفي عن الجوع يكون قادرًا على رفعه إلى رتبة المفهوم المستقر القادر على تأمين سياسة الجسد التي يفترضها. ومن الواضح أن تاريخ الجوع وتاريخ الجسد مترابطان على نحو بنيوي من خلال سياسات الرغبة في كل ثقافة.

أفلاطون والرغبة

الجوع نوع من «الرغبة» أو هكذا فهمه أفلاطون. والرغبة عنده نوع مخصوص من الحركة: نحن نرغب، أي نتحرك نحو شيء ما، وكل الرغبات تصدر عن شعور مؤلم بالفراغ. وفي سياق هذا التعريف للرغبة يستعمل أفلاطون مثال الجوع بوصفه نوعًا من الفراغ المؤلم في معدة البشر. قال في محاورة **فيلابوس** (٣٥أ): «يبدو أن من يكون منا فارغًا هو يرغب في ضد ما يشعر به، بما أنه فارغ وهو يريد أن يمتلئ.» ولكن لأن الرغبة تصبو نحو ملء فراغ أو نقص ما، فهي تسعى إلى ضد نفسها: لا يريد الجوع سوى الكف عن أن يكون جوعًا، بما أنه ملء للفراغ أو فراغ يريد أن يزيل الفراغ. لكن ما يثير الانتباه أكثر هنا هو أن الجوع لدى أفلاطون ليس مُشكِل الجسم الجائع. فالرغبة ليست رغبة الجسم بالضرورة. قال: «ما يقودنا إليه استدلالنا هو أنه ليس ثمة رغبة خاصة بالجسم» (نفسه، ٣٥ج). فمن يجوع إذن؟

هذه الحيرة تلقي ضوءًا مثيرًا على السؤال الفلسفي حول الجوع بوصفه محددًا بالفراغ أو الخشية من الفراغ. إذْ لا بد أن تتخيل النفس هذا الفراغ حتى يحدث الجوع. من يقود الجوع — حسب أفلاطون — ليس الجسد بل النفس. لا بد أن نتخيل الجوع حتى نجوع. وهو تخيل يقدم الجوع بوصفه رغبة نابعة من إحساس مؤلم بالفراغ لا يمكن القضاء عليه إلا بتوفير نوع من اللذة. وهي لذة الملء أو الامتلاء. وهو مطلب لا يمكن للجسم أن يوفره. ويجب إذن أن نبحث عنه في مستوى آخر من كينونتنا.

وهكذا منذ بداية تاريخ الفلسفة تم تجريد الجوع من أهليته للتفكير بنفسه. وتم حصره في سياسة الرغبة المناسبة للحكيم. وهي تقوم على الخطة الفلسفية العامة ضد الرغبة بوصفها تجد ماهيتها في الشعور المؤلم بالفراغ. والتبرير الأفلاطوني هو أن الجوع لا يمكن فهمه إلا ضمن تأويل للرغبة مفتاحه هو قصة ميثولوجية عن لعنة الآلهة لبنات دانووس اللاتي حُكم عليهن في الجحيم بأن تملأن بلا نهاية برميلًا بلا قاع. كل معدة هي برميل بلا قاعٍ على النفس أن تعيد ملأه في كل مرة.

في هذا السياق يجدر بالقارئ المعاصر أن يضع تعريف أفلاطون لمهمة الفلاسفة الحقيقيين في محاورة **الفيدون** بأنها «تدريب على الموت». يبدو الجوع دومًا بمثابة أول تدريب بدائي على الموت. ولكن ماذا لو قرأنا تعريف أفلاطون للفلسفة بأنه لا يعني أكثر من «تعلم الجوع»؟ الفلسفة بوصفها تدرُّبًا بدائيًّا على الجوع، بوصفها تصعيدًا لفن الجوع أو هي فن الجوع الذي تحول فجأة إلى بحث ميتافيزيقي في معنى الموت أو معنى خلود النفس. ولو أخذنا القرابة النائمة بين الجوع والموت مأخذ الجد إذن لأصبح السؤال عن جوع الفلاسفة مقامًا مفاجئًا للبحث في معنى الكينونة؛ نعني: للبحث في طريقة البشر الذين يتجرءون على التفلسف بوصفه لا يعدو أن يكون فنًّا ميتافيزيقيًّا في الجوع. هذا الطرح الأفلاطوني سوف يظل مهيمنًا على تعريفات الفلاسفة للجوع إلى حد ابن سينا الذي احتفظ ضمن كتابه **القانون في الطب** بتعريف الجوع في معنى «الألم»، رغم أنه حول هذا الألم من التصور الميتافيزيقي للحركة إلى بحث تجريبي في طب المعدة، العضو المسئول عن سياسة الجوع.

ديكارت والجوع

لو أخذنا مثالًا فلسفيًّا حديثًا مثل ديكارت، فإننا نجده ينظر إلى الجوع بوصفه شيئًا ينبغي علينا أن نتعلمه: علينا أن نتعلم الجوع من طبيعتنا مثلما نتعلم الألم أو العطش.

لكننا لا نستطيع ذلك لمجرد كوننا كائنات «تفكر» وهي «تسكن» فقط جسمًا تحركه مثلما الرُّبَّان «سفينته». بل نحن نجوع، ليس لأننا نسكن الجسم، كما ظن اليونان، بل لأننا مقترنون به على نحو عميق ومختلطون معه وممتزجون فيه إلى حد أننا نكوِّن «كلًّا واحدًا معه». إن الجوع والألم غير ممكنين — حسب ديكارت — من دون تصور معين لأنفسنا يجعلنا نتماهى مع أجسادنا.

قال: «وذلك أن كل هذه المشاعر بالجوع والعطش والألم ... إلخ. هي ليست شيئًا آخر سوى بعض الأشكال المختلطة من التفكير، وهي تتأتى من وتتوقف على وحدة الروح مع الجسم، ومثل المزج بينهما» (**التأمل** ٦).

صحيح أن الجوع يحدث في أجسامنا كما تعلمنا طبيعتنا، لكن الجوع هو من المشاعر التي لا تكون ممكنة إلا بفضل نوع من «الوحدة» أو «الامتزاج» مع أجسامنا. إن الذي يمتزج أو يتحد مع «الجسم» هو «الروح» أو النفس. وهذا يعني أن الذي يجوع ليس هو الجسم الميكانيكي المعزول عنا والذي نحركه من خارج مثل سفينة نسكنها ولا «نكونها». إن الجوع مثل الألم ليس ممكنًا من دون علاقة سابقة تجعل النفس تتحد مع الجسد وتمتزج فيه. وهنا يبلغ الجوع مرتبة فلسفية رشيقة حين يعامله ديكارت بوصفه «شكلًا مختلطًا من التفكير». وهو «مختلط» في معنى أنه ليس «فكرة واضحة ومتميزة» عن أي موضوع حسي أو خارجي. إن الجوع فكرة مختلطة عن أنفسنا، ولذلك ثمة هنا نوع من «كوجيطو الجوع» علينا أن نستخرجه حتى نوضح خطورة علاقتنا بأجسادنا. نحن نجوع بمعنى ما لأن أجسادنا «تفكر» وإنْ كان ذلك بطريقة مختلطة؛ أي لا ترتقي إلى رتبة المفهوم المتميز. كوجيطو الجوع نوع مختلط من التفكير بأنفسنا، تكمن طرافته في كونه يلقي ضوءًا مثيرًا على تلك الجهة المعتمة من علاقتنا بالأنا الذي نكونه في كل مرة؛ نعني جهة الوحدة أو الامتزاج مع «جسم» لا نسكنه فقط بل هو المجال الحقيقي لذاتنا العميقة دون أن يكون «الأنا» الذي ندعي أنه «هويتنا».

الفلاسفة المعاصرون والجوع

يبدو أن الجوع قد ظل تحت الوصاية الميتافيزيقية للرغبة حتى القرن التاسع عشر عندما ظهر سياق فلسفي غير مسبوق وضع كل تاريخ الجوع وكل تاريخ الرغبة وكل تاريخ الجسد موضع سؤال. ومنذ ماركس فهم المعاصرون لأول مرة أن الجوع مُشكِل تاريخي معقد. قال: «الجوع هو الجوع، ولكن الجوع الذي يمكن إشباعه باللحم المطبوخ والمأكول

بالفرشاة والسكين هو جوع آخر مغاير لذاك الذي يبتلع اللحم النِّيء باستخدام الأيدي والأظافر والأسنان. ليس موضوع الاستهلاك فقط بل أيضًا نمط الاستهلاك هو المنتَج بواسطة الإنتاج، وهذا ليس بشكل موضوعي فقط بل بشكل ذاتي أيضًا. إن الإنتاج إذن يخلق المستهلك.» نحن المعاصرون نستهلك جوعًا تم إنتاجه لنا بحكم نمط إنتاج لا نراه أو لا نسيطر على علاقة السلطة التي يفرضها علينا سلفًا. وهكذا لا يمكن تفسير الجوع بمجرد الرغبة المعزولة عن تاريخها. والجوع لم يعد محصورًا في أي نوع من العلاقة مع الجسد. ولكن ماذا تقترح الفلسفة إذن؟

قال زرادشت نيتشه: «هؤلاء الذين يجلسون إلى المائدة ولا يأتون بشيء معهم، ولا حتى بجوع جيد، والآن يجدِّفون: «كل شيء بلا جدوى».» إن الدرس المناسب إذن هو ما سماه نيتشه في الفقرة ١٨٩ من **ما وراء الخير والشر**: أن نتعلم كيف نجوع. إن القدماء قد اخترعوا «الصوم» من أجل تعطيل نوع من الغرائز. ولكن أيضًا من أجل الإقرار بأن للجوع (كما يقول استهلال كتاب زرادشت، ٨) خطته الخاصة تجاهنا.

بعامة، يمكن استشراف آفاق النقاش المعاصر حول الجوع بأنه يدور تقريبًا حول المحورين الأساسيين لكل تفلسف: إما «أن نكون» جوعنا، وإما أن ندعه «يقع» علينا بوصفه جزءًا من «امتلاك» شروط البقاء للحيوان من نوعنا.

على السؤال الأول اشتغل نيتشه وفتح لتلاميذه ورشة أخلاقية ثرية جدًّا أخذت اليوم، مع التجريبات ما بعد الحديثة عن تقنيات العناية بالجسد، منعطفًا مثيرًا؛ ونعني بلورة المعاصرين لنوع جديد من الكوجيطو صيغته هي: «أنا أكون ما آكله.» صارت كينونة الناس تتحدد بنوع الوجبة التي يتناولونها. وفجأة صارت دراسة العلاقة بين الفلسفة والمطبخ أو بين الفلسفة والأكل أو الفلاسفة والحِمية الصحية، إشكالية تدعو إلى التفكير. يقول ميشيل أونفري: «أنْ نأكل هو أن نغذِّي آلة ميكانيكية نفكر بواسطتها.» وفي كتابه الطريف **بطن الفلاسفة، نقد العقل الصحي** كتب أونفري تاريخًا للفلسفة بطريقة غير مسبوقة نفَّذ فيها حدسًا نيتشويًّا حول علاقة الفيلسوف بمعدته أو بالحِمية التي يتبعها، مفاده: أن فهمنا لتصورات الفلاسفة ربما يكون أفضل في ضوء ميولهم الغذائية، أن نفهم علاقة كلبيَّة ديوجان بشهيته عن الأخطبوط النِّيء، أو تقشف روسو باعتماده اليومي على الألبان، أو إرادة القوة بمحبة نيتشه للشوكولاتة ... لكن دريدا قد منح هذا الخط من التأويل للجوع هالته الفلسفية العليا عندما صاغ الأمر القطعي التالي: «يجب أن نأكل جيدًا.» (كتاب **نقاط الوقف، محادثات**، ١٩٩٢م). ويعني ذلك

عنده تحديدًا أن نتخلص من ثلاث آفات حددت تاريخ الجوع في الغرب: أن نتخلص من «مركزية-اللوغوس-القضيبية-اللحمية». ظل مفهوم الجوع رهين تعريف الإنسان بوصفه حيوانًا عاقلًا/لاحمًا/قضيبيًّا/لحميًّا، وذلك يعني رهين الفحولة اللحمية للذكر. وأن نأكل جيدًا يعني لدى دريدا أن نجيب على هذا السؤال: «ما هي أفضل طريقة، وأكثرها احترامًا وكرمًا، في العلاقة مع الآخر؟»

أما السؤال الثاني فقد عمل عليه ماركس، ودشَّن أمام المعاصرين ضروبًا متضافرة من نقد الجوع على نحو لم يبق سجين نقد الرأسمالية بل تعداه إلى نقد سياسة الحقيقة التي قامت عليها بنية المجتمع الغربي بعامة. يمكن اعتبار الحرب العالمية الثانية بمثابة المصهر الفلسفي؛ حيث أطل الجوع بوصفه مُشكِلًا سياسيًّا حاسمًا. وكان اعتراض ليفناس المثير ضد هَيدغر قد صاغه في كتابه **الكلية والتناهي** على هذا النحو: «إن الدازين لدى هَيدغر لا يجوع أبدًا.» لأول مرة يدخل مفهوم الجوع في تعريف الآخر. وفي سنة ١٩٥٠م قال سارتر في مقابلة مسجلة معه: إن الإنسان لا يجوع وحده، إنه يجوع مع كل الرفاق الذين من طبقته أو الذين يعملون معه مقابل أجر ما. ومن ثم فإن المطالبة بإشباع الجوع تمرين طريف على الشعور بالتضامن، والمطالبة برفع الأجور هي مطالبة بتحرير الحاجة حتى لا يبقى الإنسان مجرد «بطن» ويتحول إلى كائن حر. لكن أدورنو في كتابه **الأخلاق الدنيا** قد عرف المجتمع المتحرر بأنه مكان يحكمه هذا المبدأ: «يجب ألا يجوع أحد بعد الآن» (الفقرة ١٠٠). ذلك أن الأحرار يمكن أن يواصلوا «الموت من الجوع» في ظل مجتمع الحريات المتساوية التي يعدنا بها جون رولز.

لكن الفلسفة لا تحب تغيير وجهتها نحو نقد الجوع كما يعاني منه الفرد الحديث في المجتمعات ما بعد الصناعية، مخافة أن تتحول إلى قول سوسيولوجي أو ليبرالي في المجاعة. وهو ما ينبغي أن نبحث عنه في كتابات أمارتيا سان. وسرعان ما تشرئب الفلسفة نحو مقام آخر. قال هَيدغر سنة ١٩٣٢م: «ليس من أجلنا نحن أبناء اليوم، بين يوم وليلة، ينبغي إشباع الجوع، بل بالأحرى من أجل أولئك الذين هم آتون من المستقبل، إنما يكبر فينا جوع الوجود.» ولكن ألم ينقلب جوع الوجود هذا، كما عبر عن نفسه في التجارب القصوى للموت المعاصر من «الهولوكوست» إلى «داعش»، إلى ما سماه ابن سينا «الجوع الكلبي»؛ حيث يلتهم المريض ما لا يقدر بدنُه على هضمه، نعني: جسد الآخر في كل مكان؟ وإن مجرد التذكير بكل نقاشات المحدثين عن «الكانيبالية» أو «أكل لحوم البشر» الممتدة من مونتاني (Montaigne) الإنسانوي إلى فرويد الباحث في جنسانية الجوع، أو

ليفي شتراوس الذي قال يومًا ما: «نحن كلنا آكلو لحوم البشر»، يثير فينا خوفًا فلسفيًّا من مستقبل السؤال عن الجوع في أفق البشر ... أمْ أن كرونوس لا بد في النهاية أن يأكل أولاده؟

(٨) من هو أبو الفقر؟

مقاطع من سيرة إلهٍ سكران

حيث وُلدت الفلسفة، كان الفقر «إلهًا»، وبالتحديد كان «ربَّة» تُسمى في الأساطير اليونانية *Penía*، وصفها أفلاطون في محاورة **المأدبة**[١] (*sumpósion* — بالمعنى الدقيق حفلة شراب أو سكر جماعية يتم فيها إهراق الخمر على بركة الآلهة؛ حيث يشرب المدعوون ويتكلمون ويغنون، تأتي عادة بعد حفل أكل وطعام — *deîpnon*)،[٢] وهي محاورة مؤلفة قبل ٣٧٥ق.م. بقليل، لكن أريستوفانيس كان قد سبقه إلى ترقية ربة الفقر «بينيا» منذ سنة ٣٨٨ق.م. إلى دور شخصية رئيسية في مسرحيته الكوميدية الأخيرة **بلوتوس** (*Ploũtos*)،[٣] «بلوتوس» إله الثروة الأعمى عند الإغريق أعماه زوس غيرةً منه.

علينا أن نلاحظ أن أفلاطون في **المأدبة** (٢٠٣ ب–هـ) لا يأتي على ذكر الفقر لذاته بل باعتباره مرتبطًا بولادة الإله «إيروس» إله الحب. كان بعض الندماء مدعوِّين (ستة منهم فقط) إلى إلقاء خطبة طقوسية يتم فيها «تقريض» (épainos) الإله إيروس. وإنه بعد سلسلة من النقاشات حول شخصية إيروس وميزاته الخاصة إنما أتى سقراط أثناء فاصل أو استراحة إلى ذكر ربة الفقر «بينيا» في إطار حكاية قديمة ينسبها إلى امرأة بدت له خبيرة في هذا المجال، التقى بها سابقًا اسمها «ديوتيما» (Diotime). وتكمن طرافة هذه الحكاية في أنه سوف يستعملها لدحض جملة الخطب حول إيروس التي استمع إليها من الندماء. وهي خطب جاءت مختلفة ومتنازعة: فالبعض يؤكد على أنه لا يوجد إلا إيروس واحد، أو أنه الإله الأقدم عهدًا، أو أنه الأصغر سنًّا، والبعض الآخر يزعم أن إيروس إلهان اثنان

---

[١] Cf. Platon, *Le Banquet*. Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brusson (Paris: GF Flammarion, 5è édition, 2007), pp. 34 sq.

[٢] Cf. Luc Brusson, “Introduction”, in: Platon, *Le Banquet*, Ibid., pp. 34 sq.

[٣] Cf. Aristophane, *Plutus*.

وليس إلهًا واحدًا، أحدهما سماوي (Ouranía) في حين أن الآخر هو «شعبي» أو «عامي» (Pándēmos). أما سقراط فهو سيطرح المُشكِل على صعيد آخر. فهو يسرد آراء امرأة غريبة، من مدينة مانتينيا (*Mantíneia*)، وليس من أثينا، تذكر فيها أن إيروس ليس إلهًا بل هو «ديمون» أو «جان» (*daímōn*)، أي كائن بين البشر والآلهة، له قدرات شبه إلهية، ولا يفعل سوى أن يساعد البشر على تحويل رغبتهم في الخير أو في الجمال إلى حقيقة.[٤]

من المفيد أن نعرف أن السياق الذي أتى فيه سقراط إلى ذكر «ربة الفقر» هو النقاش حول ما ادَّعاه محاوره (Agathon) في شأن طبيعة إيروس وفي شأن النعم التي ينعم بها على البشر (١٩٥أ وما بعدها). وكانت الأطروحة المقدمة تقول بأن طبيعة الإله إيروس هي الجمال الذي يجعله الأصغر والأفضل من بين الآلهة، والإله الذي يكره الشيخوخة. ولأنه الأصغر سنًّا فإن مشاكل «القدر» القديمة بين الآلهة لا تعنيه. وهو يحتاج إلى شاعر من أجل تقريض «نعومته». إنه لا يقرب النفوس الصلبة، وهو إله «متموج» المزاج، لا يعيش إلا بين الأزهار، وما لا يزهر هو ينفر منه. وحيثما أينعت زهرة هو يقيم. وبهذا الجمال هو لا يقترف ولا يقع عليه أي ظلم، فليس ثمة عنف يمكن أن يدرك إيروس. كل ما يفعله إيروس هو خالٍ من العنف؛ حيث إن كل البشر على أتم الاستعداد للحب. إيروس عادل ومعتدل دومًا. وليس أقوى من إيروس قدرة على السيطرة على الرغبات واللذات، ولأنه قوي وشجاع فهو عفيف. ولا تنقص إيروس أي معرفة بالحياة. كل ما يحيا يحتاج إلى معرفة إيروس. وهو رب السلم بين البشر والسكينة في البحر؛ ولذلك هو الذي يزيل غرابتنا ويجعلنا ننتمي إلى بعضنا البعض.

ضد هذه الخطبة التي تُقرِّض إيروس، طرح سقراط أسئلة محرجة لدحضها (١٩٩ج وما بعدها). وقد ركز خطته في هذا التساؤل الإنكاري: «كل ما أريد أن أعرفه، هو ما إذا كان إيروس يشعر أو لا يشعر بالرغبة فيما يحب؟ ... هل أن كونه يملك ما يرغب فيه وما يحبه هو ما يجعله يرغب فيه ويحبه، أم كونه لا يملكه» (٢٠٠أ).

إن الإجابة التي يريد إثباتها هي: أن إيروس لا يحب إلا ما لا يملك، إنه لا يحب إلا ما يفتقده. «لا توجد رغبة إلا فيما ينقصنا، وليس ثمة رغبة فيما لا ينقصنا» (نفسه). لا أحد يحب ما لديه. الكل يحب ما ليس لديه. ما لا يتوفر عليه وما ليس حاضرًا بعد. هذا يعني أن إيروس متعلق بشيء ليس هو، وثانيًا هو متعلق بما لا يملك (٢٠٠هـ). والنتيجة المزعجة

---

[٤] Luc Brusson, Ibid., pp. 39 sq.

عندئذٍ هي: أن إيروس، الذي وصفه الندماء بالجمال، هو يفتقد إلى الجمال ولا يملك جماله (٢٠١ب)؛ ولأن الجميل هو خيِّر دومًا، فهذا يعني أن إيروس ليس خيِّرًا (نفسه).

في هذا المستوى أقحم سقراط قصة ديوتيما عن إيروس. ربما كان ذلك هنا إشارة من سقراط إلى أن الحب مسألة لا تعرفها حقًّا إلا امرأة، وأن الرجل مهما كانت خطبته «رائعة» عنه (٢٠١ب) فهو يتحدث عما لا يعرف. أو أن الأمر يحتاج إلى تدخل فيلسوف. وإن كان فيلسوفًا لم يفهم سر إيروس إلا مما حكته له امرأة، ديوتيما «الخبيرة في هذه الأمور وفي أمور كثيرة غيرها» (٢٠١د). هي امرأة عرافة، وبهذه الصفة قال سقراط: «إنها هي التي علمتني أشياء فيما يهم الحب» (نفسه). ورغم أن سقراط يواصل نعتها «بالغريبة» فهو يؤكد أنه سوف يلتزم بطريقتها في الحديث عن الحب.

وخلاصة الحوار الذي أجراه معها هو أنه، مثل بقية الندماء، كان يعتقد أن «إيروس كان إلهًا عظيمًا، وأن له نصيبًا من الجمال» (٢٠١هـ). إلا أن ديوتيما فنَّدت اعتقاده، موضحة كما فعل سقراط نفسه مع ندمائه، «أن إيروس لا هو جميل ولا هو خيِّر» (نفسه). لا يعني ذلك أن إيروس قبيح، فهذا سوف يكون «تجديفًا» عليه. وهي ترفض ذلك. إن ديوتيما تسخر من الثنائيات (جميل/قبيح، حسن/سيئ، خبير/بليد، معرفة/جهل ...) في الحديث عن الحب. وتؤكد أن «ما لا يكون جميلًا لا يعني بالضرورة أنه قبيح» (٢٠٢أ). ووصيتها الطريفة هي: «لا تجبر ما ليس جميلًا على أن يكون قبيحًا، ولا ما ليس حسنًا على أن يكون سيئًا. وهذه هي حالة إيروس» (٢٠٢ب)، وهي حالة وسطى بين الآلهة والبشر: «هو يؤوِّل ويبلِّغ للآلهة ما يأتي من البشر، وللبشر ما يأتي من الآلهة» (٢٠٢هـ). وعندئذٍ يسأل سقراط: «من هو أبوه إذن؟»

إن السؤال عن «الأب» هو دومًا سؤال عن «الأصل». كأن الوجود بلا معنى من غير أب. يؤدي الأب هنا دور الواهب: من «يمنح» الوجود. هناك «وجود» ما لا بد وأن يسبق كل «موجود». ولذلك كان لا بد من قصة مؤسسة، قصة تضع الأب في مكانه.

قالت ديوتيما: «إنها قصة طويلة، ومع ذلك سوف أقصها عليك. ينبغي أن تعرف أنه لما وُلدت أفروديت، أقام الآلهة حفلًا، ومن بينهم كان يوجد ابن «ميتيس»، «بوروس». ولكن، عندما انتهت المأدبة، وصلت «بينيا» (Pénia)، التي كانت قد جاءت للتسول كما هو معتاد في يوم وليمة، وكانت تقف عند عتبة الباب. في تلك الأثناء كان بوروس نشوانًا بشراب الكوثر (nectar)، إذْ إن الخمر لم تكن موجودة في ذلك العصر، يتسكع في حديقة «زوس»، وإذْ غلبته النشوة أخذه النعاس. عندئذٍ تحركت في «بينيا»، في عوزها وفاقتها،

نيةُ أن تنجب لنفسها ولدًا من «بوروس»، فتقربت إليه فحملت إيروس. وإذا ما كان إيروس قد أصبح تابعًا لأفروديت وخادمًا لها، فذلك لأنه أُنجب أثناء الأعراس التي تمت على شرف ميلاد هذه الربة، وإذا ما كان في نفس الوقت من طبعه أن يكون محبًّا للجميل، فهذا لأن أفروديت جميلة.

ثم بما أنه ابن بوروس وبينيا، فإن إيروس يجد نفسه دومًا على هذه الحال. بداية، هو فقير على الدوام، وما أبعده عن أن يكون ناعمًا وجميلًا، كما يعتقد أغلب الناس. بل، بعين الضد من ذلك، هو غليظ، بائس، بلا مأوى، دائمًا ما يضطجع أرضًا وفي مرقد خشن، ينام لا يفترش إلا السماء عند عتبة الأبواب وعلى حافة الطريق؛ إذْ لكونه يشبه أمه، فهو لا يقاسمها إلا الإملاق والفاقة. غير أنه مثل أبيه، هو يصبو إلى ما هو جميل وما هو حسن، هو فحل، ذو عزم، متوهج، هو صياد رهيب، وهو لا يفتأ يحيك الخدع، وهو شغوف بالمعرفة ومثمر في التدابير، يقضي كل وقته في التفلسف، إنه حاوٍ مخيف، وساحر وخبير. ويجب أن نضيف أنه بطبعه لا هو فانٍ ولا هو خالد» (٢٠٣ب–٢٠٣هـ).

إن أول طرح يثير انتباهنا هنا هو اعتبار أن الحب هو ابن «الفقر»، الفقر متأوَّلًا بوصفه «أمًّا» (بينيا) متسولة في حديقة الآلهة، تحمل بإله (إيروس) مثير للشبهات بين الخالدين والفانين؛ لأنه وسط بينهم، من إله سكران (بوروس، إله الوفرة). ولكن ما المغزى من تأويل الحب بوصفه «رغبة» في شيء «ينقصنا»؟ كيف نفهم هذه الرغبة في «المفقود»؟ ولماذا أعادها أفلاطون إلى «الفقر»؟ هل ثمة علاقة ضرورية بين الحب والفقر؟ ألا يمكن أن يحب «الغني» مثلما يحب الفقير؟

حسب ما جاء في محاولة **المأدبة**، لا يمكن أن يحب المرء ما يملكه، «لا يوجد رغبة فيما لا ينقصنا» (٢٠٠أ) كما لا يمكن لنا أن نفتقد ما نملكه في الحاضر (٢٠٠ب). أمثلة سقراط هي: لا يمكن للقوي أن يتمنى أن يكون قويًّا، ولا يمكن للسريع أن يتمنى أن يكون مسرعًا … الأطروحة المقدمة هي إذن: إن الافتقار إلى شيء ما هو وحده ما يجعل الحب ممكنًا. وبهذا المعنى فإن «الفقر» هو «أم» كل أشكال الحب. لا يمكن تصور إيروس إلا فقيرًا. ما فعلته المسيحية لاحقًا هو تغيير ماهية الحب، حين غيرت ماهية الإله.

إن العلاقة بين الفقر وإيروس هي الإطار الفلسفي العميق الذي انْبنت عليه محاورة **المأدبة**.[٥] لذلك لا يهمنا التركيز المعتاد على مسألة «النقص» (éndeia) الذي وجد احتفاءً

[٥] Cf. Lorelle D. Lamascus, *Love's Lack: The Relationship between Poverty and Eros in Plato's Symposium* (2010). Dissertations (2009) Marquette University, p. 75.

مزعجًا من هيغل إلى فرويد ولاكان، بل ما يهمنا هو مفهوم «الفقر» باعتباره مُشكِلًا ميتافيزيقيًّا لا بد من طرحه متى أردنا أن نفهم ماهية الحب بين البشر. ليس «النقص» أو «الإفقاد» غير تأويل أفلاطوني للفقر. لكن ذلك لا يعني أنه لا يفكر في الفقر إلا عرضًا.

فمنذ بداية المحاورة يلمح أفلاطون إلى الفقر: إن سقراط ومحاوره أريسطوديموس (Aristodemus) هما من حيث الهيئة واللباس فقيران (١٧٣ب ٢-٣ و١٧٤أ ١–٤). أول ملامح الفيلسوف أنه فقير. ومن المفيد أن نعرف أن «فقر سقراط» قد مثل موضوعة فلسفية متواترة من أفلاطون وكسينوفون إلى ديوجان لايارس.[٦] بل إن سقراط نفسه، مثل بقية اليونانيين، استعمل فقره كشاهد على أنه يقول الحقيقة في محاورة **محاكمة سقراط** (٣١ج).[٧] وهنا يبرز الفقر بوصفه صفة مشتركة بين الإله إيروس والفيلسوف سقراط، تمامًا مثلما أن التفلسف كان صفة مشتركة بين الإله والبشر.

ذلك يدفعنا إلى الافتراض بأنه **لا يمكن أن نفهم الفقر إلا في نطاق سؤال مناسب عن الحب**؛ مناسب أي يكشف وجه الهشاشة في الحب: أنه في طبيعته حب «لشيء ما» (٢٠٠أ) لا يمتلكه. لا معنى لحبٍّ أخرس، لا يشير إلى أي «شيء» خارج عنه، حب لا يكلمنا، هو فراغ صامت. لذلك يؤكد سقراط أن الحب هو دومًا حب لشيء ما، أي هو دومًا يصبو إلى مفقود لا يعرفه لأنه ليس هو. الحب إذن ليس موجودًا، بل هو علاقة. وهذه العلاقة هي التي تعرِّف «الرغبة» (epithūmíā). لا نرغب إلا فيما لا نملكه وما «نفتقر» إليه.

لنقل: إن الفلسفة قد سرقت الفقر من الفقراء إلى حد تعويضه باسم آخر أقل خجلًا: «الرغبة» بعامة. وهكذا صار بإمكان الأغنياء أيضًا أن يشاركوا في التساؤل الأرستقراطي عن ماهية الفقر ولكن بشكل غير مباشر، عبر السؤال الأخلاقي عن ماهية الرغبة. إلا أن ذلك قد كان جزءًا من سرقة مضاعفة، طالت «صناعة» الفلسفة نفسها. ما فعله أفلاطون هو سرقة «الفلسفة» من الفقراء (سقراط) وتحويلها إلى تأمل أرستقراطي في ماهية «الرغبة» بوصفها افتقارًا مجردًا لا علاقة له بما يرغب فيه «الجسم»؛ لأنه افتقار إلى ما «لا» تملكه «النفس». وذلك يعني أن ما تم هو نقل الإشكال من مستوى «المِلك»

---

[٦] Cf. Drew E. Griffin, “Socrates’ Poverty: Virtue and Money in Plato’s Apology of Socrates,” in: Ancient Philosophy 15 (1995), pp. 1–16.

[٧] Lorelle D. Lamascus, *Love’s Lack: The Relationship between Poverty and Eros in Plato’s Symposium*, op. cit., p. 77.

(مجال «الفقر» حيث تعاني الأجسام) إلى مستوى «الكينونة» (مجال السؤال «ما هو» الشيء؛ حيث تعثر «النفوس» أخيرًا على مهنة بلا جسم هي «التأمل»).

وما نتج عن تلك السرقة الفلسفية الموقرة هو تحويل الفقر إلى مُشكِل زماني يتعلق بماهية المستقبل، وذلك بناءً على الطبيعة المستقبلية للرغبة.[٨] إذْ لا معنى لحب الحاضر؛ لأن البشر لا يفتقد ما يملك بل ما لا يملك. وليس هناك جهة يمكن التوجه نحوها كي نبحث عن المفقود إلا المستقبل، أي ما ليس بعد. الحب هو ما ليس بعد. إن الناس يحبون نقصهم؛ أي يرغبون فيما لا يملكون. لا يعني ذلك أن الفقر هو حالة حب، بل فقط إنه ليس ثمة من طريقة لتأويل ما نفتقده إلا بوصفه شيئًا مناسبًا كي يكون موضوعًا للحب. وما نفتقده له بُعد زماني واحد هو المستقبل. الرغبة شكل مؤلم من المستقبل. وهذا يجعل الفقر شكلًا من الزمان ليس لنا من طريقة لترجمته غير مفهوم «الرغبة»، ولا سيما الرغبة المستحيلة.

وبذلك يبدو أن التمييز بين فقرٍ مادِّي يهم المقتنيات اليومية وفقر يصيب «النفس» هو تمييز يقع خارج المُشكِل الميتافيزيقي للفقر. من يحب يفتقر دون أن ينقصه شيء من ممتلكاته. نحن إذن أمام افتقار لا يصيب «المِلك» بل يصيب «الكينونة». من يحب يشعر فجأة بأنه فقير، نعني أنه لا يملك ما يرغب فيه وبالتحديد في الحاضر. هو فقر يصيب المكان والزمان. وقد رمز له أفلاطون بالوقوف على عتبة باب الحديقة. الحب لا داخل له. هو مُشكِل حدودي دومًا. وحده إله يمكن أن يتوفر على داخل، نعني على وفرة أنطولوجية لا تطلب إلا ذاتها. أما الحب فهو نوع من «الخارج»، نابع من تعليق هذا الشعور بالوفرة. هو يعلق الشعور بالوفرة التي يتمتع بها كل من يملك ما يريد. لكن الامتلاك ليس حبًّا. المالك لا يفتقد شيئًا؛ ولذلك هو لا يحب.

من هنا جاء أفلاطون إلى بناء الشبه بين المتسولة «بينيا» وبين الإله إيروس: فمن يحب يتحول فجأة إلى متسول كينونة. التسول ليس عملًا. ولذلك لا يمكن تصور الحب بوصفه عملًا. إن ذلك هو معنى أنه علاقة محضة، أي علاقة مع مفقود. وهذا يعني أنه لا يملك جماله ولا قبحه. لو كان المحب لا يرغب إلا فيما هو جميل لكان يرغب فيما هو حاضر أمامه. وحينئذٍ سيكون مجرد امتلاك، وليس حبًّا.

---

[٨] Ibid., pp. 87 sq.

إن الطريف في أسطورة إيروس كما تحكيها **امرأة** خبيرة، مثل شخصية ديوتيما العرافة، هو أن الحب يولد متسولًا وغريبًا. وهذا يعني أنه يدين بوجوده إلى حياة أخرى لا يملكها، حياة عليا لا يعيشها المحبون بل الآلهة. إن احتفال الآلهة بمولد أفروديت الجميلة هو الذي وضع إلهًا، مثل بوروس، في منطلقة الكينونة التي تجعل الحب ممكنًا، وهي منطقة كينونة رمز لها أفلاطون بالإفراط في شرب «الكوثر»، أي شراب الآلهة أو الشراب الذي بإمكانه أن يُسكر إلهًا. كأن الحب يظل مستحيلًا حتى يسكر إلهٌ ويتعرض المستحيل إلى حادث. الحب هو اصطدام إله الثروة بإلهة الفقر. يبقى أن نتساءل: «كيف يبدو إله فقير بالنسبة إلى البشر؟»

علينا أن نسجل هنا مشهد «الجندر» الذي يخترق أسطورة أفلاطون: إن المرأة هي التي قصدت أن تنجب لنفسها طفلًا من إله سكران. إن الحب إذن بطبعه مسروق من إله لا يحتاج إليه. لكن الذي يسرق هنا امرأة يقدمها أفلاطون بوصفها «متسولة». لا يولد الحب إلا من حالة تسول إلهية. لكن تسول المرأة «بينيا»، إلهة الفقر، يبدو هنا مثل مهمة ميتافيزيقية؛ لأن الذي تتسوله في يوم وليلة إلهية ليس الطعام فقط، بل تريد أكثر من ذلك: إنها تتسول الوجود، تتسول طفلًا. ولا يمكنها أن تطلب ذلك إلا من إله سكران. إله يهب الحياة لأنه يعاني من وفرة أنطولوجية كان أفضل رمز لها هو الاحتفال بمولد أفروديت، ربة الجمال.

ما يطلبه الحب إذن هو نصيبه من الاحتفال بأفروديت. ولا يمكن تصور حب بلا جمال. إن الجمال هو ما ينقصه؛ لأن أفروديت قد أخذت كل إمكانية الجمال، ولم يبق عندئذٍ إلا الحب. وهو لا يخجل أبدًا أن يكون «تابعًا» أو «خادمًا» لها. ليس ذلك لأن أمه متسولة بل لأن خدمة الجمال هي المعنى المناسب للاحتفال. الحب خادم لأنه وُلد في عرس، وهو محب للجميل؛ لأن أفروديت جميلة. إن أفروديت إذن هي المفقود. وليس الحب غير الرغبة في ذلك المفقود.

يصرِّف أفلاطون هنا شبكة مفاهيم مثيرة: إيروس (إله **الحب**) هو ابن بوروس (إله **الوفرة**، الذي هو نفسه ابن ميتيس ربة **الحكمة**) وبينيا (ربة **الفقر**)، لكنه وُلد في عرس أفروديت (إلهة **الجمال**). ما يهمنا هو الاعتراف الفلسفي بأن الفقر إلهٌ إلى جانب الحكمة والوفرة والجمال. وهذا المزيج بين الآلهة هو الذي ينتج الحب، لكن ذلك يعني بنفس القدر أن الفقر ليس أصلًا لأي شيء، ولا يمكن أن نبني عليه الحكمة أو الوفرة أو الجمال. لا يصبح الفقر حكيمًا أو غنيًّا أو جميلًا إلا متى تحول إلى سبب للحب. أن يترجم فهمه

للوجود بوصفه «تسولًا» إلى حب، أي إلى تسول ميتافيزيقي للكينونة. لا يكون الفقر إلهيًّا إلا عندما ينجب الحياة.

(٩) لا تحتقر ذاتك الأخرى

كثيرًا ما قدم الفلاسفة مفاهيمهم الموجبة إلى صدارة الخطاب تاركين أفكارهم السالبة أو المؤلمة إلى الظل. وعلينا أن نتساءل دومًا: ماذا أخفى عنا هؤلاء حتى يمكن أن نصدقهم؟ ماذا أخفى عنا أفلاطون حتى يصبح اختراع الإغريق للفلسفة ممكنًا؟ نعني اختراع هذا الجنس من الأقوال الذي يمرِّن الناس على استعمال عقولهم بغية الفوز بنوع من الفضائل يكون شرط إمكان حفظ النوع من خلالهم. وكان نيتشه قد تشكك بطريقة مرعبة في سلامة نية سقراط، حتى في قبوله حكم الإعدام وإقدامه على شرب السم وعدم الهروب من السجن، وقد كان بابه مفتوحًا. وعلى ما في هذا التشكك الشجاع من طرافة فلسفية إلا أن جميع المتفلسفة، بما فيهم نيتشه نفسه، قد ظلوا سقراطيين أو أفلاطونيين إلى النهاية، نعني سجيني الوعد الأخلاقي الذي تخفيه الفلسفة تحت ألفاظها في كل مرة، وذلك بوصفها وعدًا بإفادة موجبة من نوع ما.

أجل، نحن نملك فلسفات في الشر أو الإلحاد أو الشفقة أو العدم ... لكننا لا نجد من يخصص مشروعه الفلسفي لبلورة نظرية في اللؤم أو الخيانة أو فلسفة في الاحتقار. لماذا دأب الفلاسفة على إخفاء هذا الجانب من الطبيعة الإنسانية، وكأن الغرض من استعمال العقل هو دائمًا وأبدًا الوعد بخيرٍ ما أو سعادةٍ أو أمنٍ ما. وحتى من تجرأ منهم على طرح مفهوم عن اللاوجود أو عن الموت أو عن العدمية أو عن العبث، بل حتى من تجرأ على إعلان نهاية التاريخ أو موت الإله أو موت الإنسان أو موت المؤلف ... هو ينتهي غالبًا إلى استئناف رغبة جامحة في تأسيس إرادةٍ ما أو إثبات معنًى ما أو الدفاع عن قيمةٍ ما أو التأكيد على ذاتٍ ما ينبغي الرجوع إليها. وذلك دومًا من زاوية رؤية محددة للعالم أو من زاوية تقليد روحي أو حضاري بعينه.

لا يبدو هذا الموقف مخيبًا للآمال فقط، ولا سيما عند من تتم دعوته غالبًا إلى التجرؤ على استعمال عقله أو على أن يفكر بنفسه، إلخ.، بل هو ينم عن نوع خفي من الوصاية الأخلاقية على النوع البشري. طبعًا، لا يختلف الفلاسفة في هذا الأمر عن غيرهم من المصلحين مهما كان نوعهم؛ من الأنبياء إلى الشعراء، ومن الساسة إلى قادة الدول، ومن الآباء إلى العلماء، ومن الملوك إلى الآلهة. لكن ما يجعل موقف الفلاسفة أكثر إزعاجًا هو كونهم على بينة مريعة من أن حصر استعمال العقل في الرسائل الإيجابية تجاه النوع

البشري في لغة حضارة دون غيرها، هو ما يجعله محكومًا عليه سلفًا بألا يغطي بشعاعه إلا جزءًا فقط من طبيعتنا البشرية، وخاصة في زمن صارت فيه مهددة بشكل مرعب وراثيًّا وإيكولوجيًّا؛ وذلك يعني أن سياسة الحياة على الأرض لم تعد تحتمل أي نوايا أخلاقية حسنة إضافية.

ولكن هل يعني ذلك أن كل وعد جديد بمستقبل أفضل هو مجرد مواصلة للوصاية الأخلاقية بطرق أخرى؟ أم أن الحق في الوعود هو جزء لا يتجزأ من سردية الحياة في أي ثقافة؟ ومن ثم أنه لا يجوز لأحد، مهما كانت هيئة المعنى أو السلطة أو الحقيقة التي يمثلها أو يستند إليها، أن يجرد الناس من حقهم في الوعود، ولا سيما تلك التي توفرها نماذج العيش الخاصة بشعب ما؟ إلى أي حد يمكن للفيلسوف أن يجرد شعبًا معينًا من حقه في مواصلة الاعتقاد في صلاحية نموذج العيش الذي ينتمي إليه؟ بعض الناس لا يتعرف على نفسه إلا داخل سردية ما.

قد يبدو أنه لا يمكن الجمع بين حرية التفكير وحرية الإيمان إلا تهكمًا. لا يجوز لأحد أن يدافع عن حقه في الانتحار أو في الجهل أو في الاحتقار. ولكن لماذا؟ أليست هذه هي العلامة المزعجة على الوصاية الأخلاقية على النوع البشري كما نعرفها منذ بضعة آلاف سنة؟ كان استعمال العقل مرتبطًا دومًا بنوع من الرسالة الأخلاقية، نعني بنوع من الحكم المعياري على منزلة الإنسان في الكون أو في حدود العالم الذي نعرفه سواء في السرديات الدينية أو تحت الإضاءة العلمية. تقتضي مدونة الأخلاق في الثقافات التقليدية أن يحصر المصلح مهمته في تدبير مفهوم الخير وتحويله إلى لوحة تأسيسية للمعنى. وكل الجدالات بين الشعوب والثقافات والأديان لم تغير شيئًا من طبيعة هذا الرِّهان الأخلاقي: أن النوع البشري، كما يعبر عن نفسه في لغة كل شعب على حدة، هو محتاج دومًا وبلا رجعة إلى وصاية أخلاقية على رأيه في ماهيته، التي لم تستقر بعد حسب تقدير نيتشه، وذلك مهما كان الشكل الذي تأخذه تلك الوصاية. كل نموذج عيش هو مجرد صياغة خاصة، محلية، داخل قرية روحية معينة، مثل الغرب أو الإسلام أو المسيحية أو اليهودية، أو البوذية ... إلخ، لذلك القرار المعياري الموحد، المتواري تحت تعابير عدة، لكنه لا يتغير إلا عرضًا.

يقول هوبز في كتاب **التنِّين** (I، ٦): «هذه الأشياء التي لا نشعر إزاءها لا بالرغبة ولا بالكره، نحن نقول إننا نحتقرها». ما نحتقره لا يمكنه حتى أن يكون كريهًا أو غير مرغوب فيه. لكن الاحتقار لا يصبح مثيرًا للاهتمام الفلسفي إلا حين يتعلق بالإنسان بما هو كذلك، نعني بقطع النظر عن أن يكون ذاتنا الخاصة أو الآخر الذي يغايرنا بشكل لا يمكن التفاوض حوله. إن المُشكِل في الحالتين هو ما سماه الفلاسفة منذ هيغل

«نزاع الاعتراف». من لا يعترف بنا يحتقرنا. لا يتعلق الأمر بمجرد إقرار بوجود خارجي أو بنوع من الحضور الفارغ من أي صلاحية أنطولوجية. إن المُشكِل هو الاعتراف بذاتٍ ما بوصفها ذاتًا «مثلنا»، وليس وسيلة بشرية تحت تصرفِ «أنا» لا يراها.

ولكن لماذا تعود الناس على انتظار الاعتراف بهم؟ أليس ذلك بسبب الوصاية الأخلاقية الخفية طويلة الأمد عليهم؟ نحن لا ننتظر سلفًا إلا ما نملكه في طبيعتنا أو ما وعدتنا به السردية التي ننتمي إليها. كل الثقافات والأديان قامت في كل مرة على وعود سردية أو أخلاقية كبرى أو تأسيسية، حولت أعضاء الجماعة الروحية التي تأسست عليها إلى رعايا سرديين أو مواطنين أخلاقيين يتمتعون سلفًا بحق في الوعد بمستقبل ما. لكن أول تعبير عن ذلك الوعد هو الاعتراف بهم بما هم كذلك. لا يوجد الإله إلا بقدر ما يعترف بنا. وكذا الدولة أو حتى اللغة التي نتكلمها.

لكن ما انتبهت إليه الفلسفة المعاصرة، وخاصة في كتابات أكسيل هونيث، مثل **نزاع الاعتراف** (١٩٩٢م)[٩] أو كتاب **آخر العدالة: مقالات في الفلسفة العملية** (٢٠٠٠م)[١٠] والذي تُرجم إلى الفرنسية تحت عنوان طريف هو **مجتمع الاحتقار** (٢٠٠٦م)[١١] وإلى الإنجليزية تحت عنوان مجانس هو **الاحتقار: الأسس المعيارية للنظرية النقدية**،[١٢] هو أن «الاحتقار» أو «عدم الاحترام» (Missachtung) هو ليس مجرد «انفعال» حزين أو مجرد «رأي» حول دناءة أو ضآلة شيءٍ ما، كما ظن الفلاسفة إلى حد ديكارت (كتاب **انفعالات النفس**، الفقرة ١٤٩)، بل هو «ديناميكية اجتماعية» معقدة، وذلك يعني أن الاحتقار الذي يطال الذات هو ظاهرة عقلانية، ناتجة عن مرض اجتماعي هيكلي. يقول هونيث: «أنا أعني بالأمراض الاجتماعية، تلك العلاقات أو التطورات الاجتماعية التي تُلحِق ضررًا لدينا جميعًا بشروط تحقيق الذات.»

إن الناس ذوات تبني هوياتها الشخصية في ظل عدم احترام نسقي لها، يقوم على إخضاعها لسلطة تجردها من حقها في نفسها، ومن نوع الكرامة الذي تتمتع به بما هي

---

٩ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt a. M. 1992.

١٠ A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt a. M. 2000.

١١ A. Honneth, *La Société du mépris*, La Découverte, 2006.

١٢ A. Honneth, *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory* (Polity Press, 2007).

كذلك؛ ولذلك فإن كل برنامج أخلاقي نقدي حول طابعها الاجتماعي لا يمكن أن يقف عند البحث عن نظرية معيارية؛ أي مجردة في العدالة، لا تُطبَّق إلا في مجتمع جيد التنظيم، كما ظن جون رولز، بل يجب أن يكون قائمًا على أنواع صريحة ومهيكلة من نزاع الاعتراف (تكون أشكالها الأساسية انطلاقًا من هيغل، حسب هونيث، هي اعتراف الحب أو الصداقة بين الذوات، واعتراف القانون بعلاقات حقوقية بين الأشخاص، والاعتراف التضامني بقيم جماعوية مشتركة). وإن طرافة هونيث تكمن أساسًا في تركيزه على الجانب «المشوه» من فكرة الاعتراف الحديثة، وليس في مجرد بناء نظرية مثالية عنها. لا يمكن أن نفهم معنى نزاع الاعتراف من دون تشخيص الباثولوجيا الاجتماعية التي تشوهه. وإن أكبر تشويه لأي نزاع للاعتراف بين البشر هو الاحتقار.

يكمن الاحتقار في أن نمنع أحدًا من أن يكون ذاته. والحال أن المجتمع ليس له أي مبرر آخر غير توفير حياة أخلاقية أو سنن اجتماعية (Sittlichkeit)، تمكن البشر من أن يصبحوا أفرادًا، أي كائنات تمتلك هوية خاصة وتقيم علاقة موجبة بأنفسها. ومن يحتقرنا يبطل هذا الشرط الأخلاقي، وينصِّب نوعًا من القفر أو التوحش الصوري داخل العنصر الاجتماعي نفسه. لا يتعلق الأمر بأي نوع من الترف الأخلاقي أو النجاح السياسي. إن العنصر «الاجتماعي» ليس «سياسيًّا» بالضرورة. إنه مساحة الفرد وليس مساحة الدولة. ومع ذلك فإن الاحتقار هو مُشكِل سياسي. إن المجتمع المعاصر قد جرَّد الفرد من شخصه الإنساني بأن اختزله في ثمن العمل الذي يمكنه القيام به. نحن نساوي نوع العمل الذي يمكننا أن نبيعه بمقابل. وكل تحويل للعمل المأجور إلى سلعة هو عملية تشيؤٍ تُجرِّد الشخص الإنساني من كرامته؛ أي من منزلته الأخلاقية كإنسان. وهكذا لا توجد الدولة الحديثة إلا بقدر ما تجرد الأفراد من هويتهم الشخصية وتحولهم إلى موظفين. يقوم الاحتقار الوظيفي أو الاحتقار العقلاني على طمس التمييز الخطير الذي كان يدافع عنه كانط بين الأشياء التي لها ثمن والأشياء التي لها كرامة أو مكانة. يقول: «في مملكة الغايات، كل شيء له ثمن أو له كرامة. فما له ثمن يمكن تعويضه بشيء آخر بوصفه مكافئًا له، أما ما يتفوق على كل ثمن، وبالتالي لا يقبل أي مكافئ له، فهو الشيء الذي له كرامة. إن ما يتعلق بميول الإنسان وحاجاته العامة، هو له ثمن تجاري ... أما ما يشكل الشرط الذي هو وحده ما يجعل شيئًا ما غاية في ذاته، فهذا الأمر هو ليس له فقط قيمة نسبية، نعني ثمنًا، بل له قيمة جوهرية، أي له كرامة.»

الاحتقار هو الخلط العقلاني بين الثمن والكرامة. وإن جوهر الرأسمالية هي كونها قد نقلت الاحتقار من الضجيج الأخلاقي حول الانفعالات الحزينة إلى دينامية اجتماعية

تقوم على الاستيلاء الوظيفي على الأجساد المدربة واستثمارها بشكل نسقي، نعني في شكل إدارة تضبط سياسة الحياة الخاصة للفرد المعاصر بوصفها ثروة اقتصادية يمكن الاستثمار فيها. إن الاحتقار له دومًا أساس معياري أو هو سياسة اجتماعية تقوم على دفع المعايير للخروج من سياقها الوظيفي وتحويل المعرفة إلى سلطة.

وإن النتيجة المباشرة لهذا التغير في براديغم الاحتقار هو أن يكف بعض الأفراد عن الظهور ويتحولوا إلى كائنات غير منظورة اجتماعيًّا، مثل العاطلين والمرضى والمعوقين والسجناء واللاجئين والمحتلين والرهائن والأسرى والمثليين و«العبيد الجدد»، وربما الأجنة والمستنسخين والمتحولين ... إلخ.

إن الاعتراف المتبادل القائم على الاحترام بين ذاتين عقلانيتين ومريدتين وحرَّتين هو حلم كانطي أصبح ممتنعًا بشكل مخجل بعد تطور المجتمع المعاصر نحو أمراض اجتماعية هيكلية، أي ناجمة عن المنظومة وليست مجرد حوادث مرورية على حدودها. قال هونيث: «أن نصبح غير مرئيين (invisibility) ... هو نتيجة لتشوه قدرة الإدراك لدى الكائنات الإنسانية التي هي مرتبطة بالاعتراف.» ولا بد من التمييز هنا بين «أن نعرف» شخصًا وبين أن «نعترف به». إن المجتمع الرأسمالي يحصر العلاقة مع الفرد في مجرد معرفته حتى يمكن استعماله، لكنه لا يقيم وزنًا لمسألة الاعتراف به بما هو ذات خاصة، بل يعمل على تحييدها. والأطروحة التي دافع عنها هونيث هي: «الاعتراف يسبق المعرفة.» إن الاحتقار هو سياسة عدم إدراك تحول الشخص الذي أمامنا إلى شيء غير منظور، تحوله من «أنا» له لحم ودم إلى «هو» بلا ملامح.

وهكذا ليس كل ما يسيء إلى الغير هو يدخل في مفهوم الاحتقار كما طوره أكسيل هونيث. لا يصبح الاحتقار مُشكِلًا تدور حوله نظرية نقدية في الفلسفة الاجتماعية إلا عندما يُلحِق ضررًا معياريًّا فادحًا بالهوية الشخصية للفرد المعاصر. وذلك يمتد — حسب هونيث — إلى ثلاثة مجالات: الاعتداء على الجسد وإنكار الحقوق وازدراء نماذج العيش. وبذلك فإن تجربة الاحتقار هي ظاهرة مركبة وذات طرافة خاصة، وليس مجرد انفعال حزين لفرد معزول. إن الاحتقار الذي يطال الذات (بما هي مساحة جسدية أو مجموعة حقوق أساسية أو نموذج عيش) هو وحده الذي يتطلب خوض شكل من أشكال نزاع الاعتراف الثلاثة التي أحصاها هونيث؛ أي الحب أو القانون أو التضامن. كل معنى للمقاومة يجب أن يتجذر أولًا في حقل الاعتراف بالذات. ما عدا ذلك هو تخرص أخلاقي من خارج.

بيد أنه لا يمكننا احتقار ما يوجد خارج ذواتنا أو خارج المساحة البيذاتية التي يؤسسها مجتمع ما. ولذلك فإن الاحتقار هو عمل بيذاتي ناتج دومًا عن تشوه في تجربة الاعتراف بالذات داخل مجتمع ما. ومن المزعج حقًّا أن الفلاسفة الغربيين لا يُولُون الاحتقار بين الشعوب أو بين المجتمعات أو بين الأديان أو حتى بين الجغرافيات، الأهمية الفلسفية التي نشعر بها. كما أن هونيث لا يكاد يخفي قناعته الفلسفية بأن الاحتقار هو عنصر جدلي موجب؛ لأنه ربما كان في أصله هو الدافع الخفي للنزاعات الاجتماعية ومن ثم لأشكال المقاومة أو نزاعات الاعتراف. وإذا كانت كل إشكالية هونيث عن نزاع الاعتراف مصدرها هو هيغل، فإن هيغل نفسه قد مارس نوعًا صريحًا؛ أي كولونياليًّا، من الاحتقار التأملي لكتلٍ روحية ضخمة من الإنسانية الحالية، ونعني هنا على سبيل المثال أفريقيا السوداء.

قال: «في هذا الجزء الأساسي من أفريقيا، لا يمكن أن يوجد تاريخ بأتم معنى الكلمة. ما يحدث هو متوالية من الحوادث، والوقائع المثيرة. لا توجد غاية، أو دولة يمكن أن تشكل هدفًا. ليس ثمة ذاتية، بل فقط كتلة من الذوات التي تدمر بعضها بعضًا ... وبصفة عامة يجب أن نقول إنه في أفريقيا الداخلية لم يصل الوعي بعدُ إلى حدس شيء له صلابة موضوعية. وبالموضوعية أنا أعني الله والأبدي والعادل والطبيعة ... إن الأفارقة لم يبلغوا بعد إلى الاعتراف بالكلِّي. إن طبيعتهم هي الانكفاء على الذات ... والطريقة الوحيدة التي يمكنها إلى حد ما أن تقرِّب الزنجي من الحضارة يبدو أنها هي الإسلام، إن المحمديين هم على كل حال يعرفون أفضل من الأوروبيين كيف ينفذون إلى داخل هذه البلاد.»

كيف يمكن للفلسفة عندئذٍ أن تخترع نوع نزاع الاعتراف الذي بإمكانه أن يحرر هيغل من لوثة الاحتقار التأملي للروح الذاتي في أفريقيا أو في أي مكان آخر؟ وهل يمكننا نحن أن نساعده وقد اعترف لنا بسبقٍ ما في الولوج إلى تلك الذات الغريبة يفضِّلنا على الأوروبيين؟

(١٠) الجسور تقف وحيدة

تقديم: الفلسفة وفن الجسور

في سنة ٢٠٠٦م نشر الفيلسوف الفرنسي ميشيل سار كتابًا عنوانه: «فن الجسور؛ الإنسان الجسري»[١٣] مصرحًا فيه على نحو مثير: «أنا لم أحلم أبدًا إلا بالجسور، ولم أكتب أبدًا إلا

[١٣] Michel Serres, *L’art des ponts. Homo pontifex* (paris: Le Pommier, 2006).

عنها، ولم أفكر أبدًا إلا فيها، وأنا لم أحب إلاها. هذا الكتاب حول الجسور ينتهي كأنه كتاب كل الكتب التي كتبتها». ما الذي حدا بفيلسوف مرموق في أوج نضجه النظري وشهرته العالمية — أستاذ في جامعة ستانفورد وعضو في الأكاديمية الفرنسية — أن يُقْدم على تكريم الجسور المادي منها وغير المادي؟ فقد وُصف الكتاب بأنه بمثابة بوح بالحب تجاه الجسور لم يسبق له مثيل. نحن مدعوون بذلك إلى إلقاء نظرة سريعة على تاريخ علاقة الفلاسفة بالجسور أو كتابة تاريخ مفهوم الجسر في الفلسفة، كيف دخل إلى معجمها، وما هي الأدوار التي أداها داخل ورشاتها.

ولكن قبل ذلك علينا أن نتعرف على حجة ميشيل سار حول حبه للجسور وخاصة حول العنوان الصغير الذي ضمنه عنوان كتابه، نعني عبارة *Homo pontifex*: «الإنسان الجسري» أو «الإنسان الجاسر». إن عبارة pontifex نفسها جديرة بالمساءلة: فهي مكونة من pons؛ أي «جسر» أو «طريق»، ومن facio؛ أي «يصنع» أو «يعمل». ومن ثم هي تعني «صانع الجسور». لكن ميشيل سار يشير إلى معنًى أكثر جلالة هنا: إن pontifex أو «صانع الجسور» هو اسم «الحبر الأعظم» (*pontifex maximus*) في روما القديمة الذي يقود هيئة الأحبار. ولو أخذنا معنى «حبر» في العربية؛ أي زيَّن الخط أو بينه بالحِبر، ومن ثم كتب أو كان «حبرًا» أي عالمًا بالكتاب، فإن إشارة ميشيل سار سوف تقودنا إلى أن «باني الجسر» هو «القائد الروحي» بواسطة «الحبر»؛ أي ما نسميه «الكاتب» بعامة.

بهذا المعنى علينا أن نقرأ كتاب سار «فن الجسور»: إنه حب لاستعارة الجسر؛ لأنها لا تعدو أن تكون استعارة الكتابة بإطلاق، تلك التي تصف الرغبة في التقريب والربط والتوحيد بين أجزاء الإنسان واختلافاته ونزاعاته مع نفسه. ولأن الحب يحتاج دومًا إلى مفارقة فنحن نحب الجسر حسب ميشيل سار؛ لأن الجسر يجمع الغيريات ويصنع الطريق. فالجسر عنده يكتب؛ أي يربط ويترجم ويقرب الموجودات ولكن دون أن يملكها. الجسر لا يلغي الاختلافات بل يحررنا منها بجرأة وكرم. الجسر يُبقي الآخر مغايرًا لكنه يمكننا من لمسه وفهمه. وشعار الجسر حسب ميشيل سار: «أن نحب دون أن نملك». ولذلك يصف كل كتبه بأنها تجارب حب تجاه الجسور. وعلينا أن نسأل: كيف دخلت استعارة الجسر إلى معجم الفلاسفة؟

أفلاطون والـ metaxu: وسائط وبرازخ

علينا أن نشير منذ الآن إلى أن الجسر غير ممكن من دون مسافة فاصلة كافية لجعل العبور مستحيلًا. هناك دومًا منطقة وسطى تجعل الحاجة إلى مد الجسور ممكنة. هذه

المنطقة الوسطى سماها اليونان metaxu؛ وهي فاصل بين حدين، موقع وسط بين نقطتين قصويين، وخطوة نحو قطب متميز يجذبنا إليه. هي — حسب أفلاطون في محاورة **المأدبة** (202e–203a) — حالة «إيروس» أو «الحب» بين ما هو فانٍ وما هو خالد. الحب وسط صعب بين الفناء والخلود، ولذلك يسميه اليونان بأنه daimon، «جنِّي» تائه في منطقة وسطى عليه أن يعبرها بين البشر والآلهة. وسقراط كان له «جني» خاص به يلهمه الحكم على الأشياء. قال سقراط: «كل ما له طبع الجني هو يوجد في منطقة وسطى بين الفاني والخالد». وهو مُشكِل توقف عنده أرسطو وظل مشغولًا بالطريقة التي يجدر بالفيلسوف أن يعرِّف بها ماهية الأشياء «الوسيطة» (**المواضع**، VI، ١٢)، ويعترف في أكثر من مكان بأن الوسائط تُقال على أنحاء عدة.

ربما كانت طرافة اليونان في اكتشاف هذه المنطقة الوسطى بين الفانين والخالدين بحيث صارت مهمة الحضارة اليونانية برمتها، كما تقول سيمون فايل،[١٤] هي «البحث عن الجسور التي نطلقها بين البؤس البشري والكمال الإلهي.» ولكنها تستدرك قائلة: «هذه الجسور لدى اليونان نحن ورثناها عنهم لكننا لا نعرف كيف نستعملها ... نحن نعرف أنها جسور، أشياء جُعلت كي نمر عليها»، لكننا لا نفعل. إن اليونان اخترعوا فكرة «التوسط» لكنه من الصعب جدًّا أن نقيم في منطقة وسطى بين الفناء والخلود. وذلك أن الوسط هو منطقة الجن، وهي حسب فايل «منطقة الخير والشر» التي لا تستقيم ماهية الفانين إلا بها. ولذلك هي توصي قائلة: «لا تحرموا أي كائن بشري من الـ metaxu الخاصة به، أي من خيراته النسبية المختلطة (من بيته، وطنه، تقاليده، ثقافته ...) التي تُدخل الدفء على النفس وتغذيها، والتي من دونها لا تكون أي حياة إنسانية ممكنة.»

لكن تاريخ الفلسفة يبين أن اليونان، مثل القدماء بعامة، قد ظلوا غير قادرين على حل معضلة «المنطقة الوسطى» هذه، التي ظلت فكرة عابرة للحضارات القديمة. نحن نجد عبارة مختلفة عنها في تراثنا الصوفي من خلال مفهوم «البرزخ» لدى ابن عربي: عالم المثال أو الخيال بين عالم الأرواح وعالم الأجساد. كيف نفهم العلاقة هنا بين metaxu أو «البرزخ» وبين «الجسر» كما فكر به المحدثون؟

لنقل بشكل مؤقت: كل ما هو عمودي يمنع الجسور. وتلك هي معضلة القدماء من أفلاطون إلى ابن عربي. كان الوجود في نظر القدماء دائرة، قياسًا على أفضل الموجودات،

---

[١٤] Simone Weil, *La pesanteur et la grâce* (Paris: Presses–Pocket, 1988).

أي عالم «السماء». لكن ذلك جعلهم يعتقدون سلفًا أن الهوة بين المحسوس والمعقول هي فاصل روحي عمودي بين البشر والآلهة، ومن ثمة فإن مهمة الفلاسفة (مثل مهمة الأنبياء الإبراهيميين) هي تذليل هذه الهوة أو المنطقة الوسطى بين الفانين والخالدين بواسطة استعمال معين للغة بوصفها إنشاءً للعوالم. لكن رأس الصعوبة أن فهم القدماء للوسائط قد ظل فهما عموديًّا يحرص على بناء عوالم مفارقة لبعضها البعض لا تصمد إلا بقدر رعاية الفواصل بينها. كل الشعوب التقليدية عاشت سردية مشابهة: ضرورة الانتصار على الموت بواسطة قصة عمودية ودائرية مع السماء. لكن ما هو عمودي هو «هووي» دائمًا: إنه لا يحاور الجيران لأن كل جار هو متورط سلفًا داخل سردية أصلية. وكل ما هو أصلي هو عمودي؛ نعني: يفترض وحدانية لا تقبل التفاوض. وهكذا كان لا بد من تغيير العلاقة مع المكان بعامة، أي مع الوجود، حتى يصبح مد الجسور بين البشر ممكنًا، وهو لن يصبح ممكنًا إلا عندما يكف عن أن يكون طقسًا هوويًّا؛ أي علاقة عمودية مع علاقات عمودية معادية. هذا التغيير في العلاقة مع المكان هو «الحداثة»، وخاصة كما طرحها كانط.

كانط والجسر فوق الهاوية

إن الحداثة حدث مكاني وجغرافي جذري تم فيه منذ القرن السابع عشر توحيد المكان من خلال تأسيس فيزياء رياضية لم يعد فيها الفصل ما قبل الحديث بين ميكانيكا سماوية وميكانيكا أرضية أمرًا ممكنًا. وكل طرافة الحداثة هنا تكمن في الكف عن النظر إلى الموجود الكامل بوصفه «دائرة»، ومن ثم الدخول في علاقة «أفقية» مع سائر الموجودات بوصفها خطًّا أو عالمًا واحدًا. هنا وقع التحرر من التصور العمودي للمسافة التي تفصلنا عن حقيقة أي موجود. ومن ثم التخلص من الانفراد الهووي بالإجابة الوحيدة عن سؤال الحقيقة.

يمكن القول بأن كانط هو من أدخل استعارة الجسر إلى معجم الفلسفة. ومن ثم رسم خطًّا إشكاليًّا يمتد إلى حد كتاب ميشيل سار المشار إليه، وذلك مرورًا باختبارات طريفة لهذه الاستعارة تعبر نصوص مؤلفين كثر من حجم نيتشه وزيمل وكافكا وهَيدغر وريكور وغيرهم.

ففي الفقرة ٢ من مقدمة **نقد ملَكة الحكم** عاد كانط إلى مسألة «المنطقة الوسطى» التي شغلت القدماء، لكنه ترجمها في براديغم الذات؛ حيث قدمها على أنها عبارة عن

«هوة سحيقة (eineunübersehbare Kluft) بين ميدان مفهوم الطبيعة، بوصفه ما هو محسوس، وبين ميدان مفهوم الحرية، بوصفه ما هو فوق المحسوس.» لكن هذه الترجمة قد قادت كانط في الفقرة ٩ من نفس المقدمة إلى إدخال مصطلح «الجسر» باعتباره هو الحل «الحديث» الممكن لمسألة المنطقة الوسطى التي لا يمكن البقاء فيها. قال: «بسبب الهوة الكبرى التي تفصل ما فوق المحسوس عن الظواهر ... فإنه من غير الممكن أن نمد جسرًا (eine Brücke) من ميدان إلى آخر.» إن مهمة الفلسفة الأخيرة حسب كانط هي أن تبحث عن طريق لرصد إمكانية علاقة مناسبة بين معرفتنا للطبيعة وقدرتنا على استعمال حريتنا. على الإنسان أن يعي أنه يعيش في عالمين مختلفين، عالم الطبيعة حيث يعرف الظواهر بشكل نظري، وعالم الحرية حيث يشرِّع لإرادته بشكل عملي. لكن هذين العالمين لئن كانا لا يتدخل أحدهما في الآخر فهما يوجدان في عالم الحس. ومن ثم فإن ما يفزع الفلسفة ليس الطبيعة أو الحرية بل وجود حقل آخر، «حقل لا حدود له ولكن أيضًا لا يمكن أن تلِج إليه كل ملكاتنا المعرفية» كما جاء في الفقرة ٢. هذا الحقل يسميه «حقل ما فوق المحسوس» الذي لا يملك «عالمًا خاصًّا» بل فقط مجالًا حيث «يمد الجسر من ميدان إلى آخر» أي من الطبيعة إلى الحرية، ومن العلم إلى الأخلاق فوق «هوة سحيقة» لا يمكن عبورها بالعلم ولا بالأخلاق بل بنوع واحد من استعمال ملكاتنا هو «ملكة الحكم»؛ أي بالفن. كان استنتاج كانط الأخير هو أن الفن وحده هو القادر على مد الجسر فوق الهاوية التي بناها العقل الحديث بين ما يعرفه في العلوم وما يجب أن يفعله في الأخلاق. ومنذ كانط صار «إلقاء الجسور فوق الهاوية التي لا يُسبَر غورها» مهمة فلسفية ذات ملامح يمكن ارتسامها لاحقًا، وخاصة منذ نيتشه.

نيتشه وجسر زرادشت

مع نيتشه أخذت استعارة الجسر منحًى مثيرًا، تحولت بموجبه من مجاز طوبيقي لدى كانط من أجل ردم الهوة التي تفصل الطبيعة عن الحرية، إلى أمثولة شعرية وإيتيقية؛ حيث بات الجسر تعريفًا لماهية الإنسان المبحوث عنها. ومنذ **تأملات لا راهنة**، ٣، استعمل نيتشه استعارة الجسر بطريقة مثيرة قائلًا: «لا أحد يمكنه أن يبني الجسر الذي يجب عليك أن تعبره فوق نهر حياتك، لا أحد غيرك ... لا يوجد في العالم إلا طريق واحد لا أحد غيرك يمكنه أن يمر. أين يؤدي؟ لا تسأل، بل اتَّبعه». كل طرافة نيتشه هنا هي انتهاج مماهاة مقصودة بين ماهية الإنسان والطريق الذي يمشي فيه، ومن ثم بين الذات

والجسر: نحن جسور أنفسنا، على نحو لا تفاوض حوله. ويدفع نيتشه بهذا الافتراض إلى أقصاه حين يجعل الجسر نحو أنفسنا شيئًا لا نعثر عليه في العالم، بل علينا أن نبنيه بأيدينا. ولأنه بناء لا وجود له إلا بواسطتنا فهو طريق لا يمكن لأي شخص آخر غيرنا أن يمشي فيه. يبدو الجسر بمثابة شكل الحياة نفسه حيث لا يمكن لأحد أن يعوض أحدًا.

قال نيتشه في الفقرة ٤ من استهلال **هكذا تكلم زرادشت**:

> «إنما الإنسان حبلٌ موصول بين الحيوان وما فوق الإنسان، حبل فوق الهاوية. خطير أن تجتازه، خطير أن تكون على الطريق، خطير أن تتلفت، خطير أن تقشعر وأن تتوقف.
>
> وما هو عظيم في الإنسان هو أنه جسرٌ (eine Brücke) وليس غاية نفسه: ما يمكن أن يُحَب في الإنسان، هو أنه **معبَر** و**مهواة.**
>
> أحب الذين لا يعرفون إلى الحياة سبيلًا إن لم يكن من حيث ما يتهاوون؛ لأنهم ذاهبون إلى ما أبعد من أنفسهم.»

من هنا يتأتى معنى جديد: أنه لا يكفي أن تكون جسرًا، بل عليك أن تحتمل كل الهاوية التي توجد تحته. نعني أن الجسر لا غاية له، هو لا يؤدي إلى أي مكان، بل هو طريقة الإنسان في اكتشاف الهاوية التي يحملها في داخله: إنه كائن لم تستقر طبيعته بعد، وبالتالي فهو لا يصل أبدًا. إنه دومًا في الطريق نحو «ذاته» التي هي عند نيتشه مجرد وعد بشيء يتخطى أفق الإنسان أطلق عليه اسم der Übermensch الذي لا يعني أبدًا «الإنسان الأعلى» أو «الإنسان المتفوق»، بل تلك الإيماءة الصعبة نحو شيء يتخطى أفق «الإنسان الأخير» الذي توقفت عنده أحلام الإنسان إلى حد الآن. معنى «ما فوق الإنسان» هو كل الاحتمالات التي تتجاوز ما عرفه الإنسان عن نفسه إلى حد الآن. قال: «إني أعلِّمكم ما فوق الإنسان. فالإنسان شيء يجب أن يتم تجاوزه.» إن مصطلح «ما فوق الإنسان» هو عبارة تحمل العبور في بنيتها.

ومن ثم هو مفهوم يجد في استعارة «الجسر» كل ثروته الدلالية وكل الإشكالات التي ترنو إليها: إن أخطر معنى هنا هو أن يكف الإنسان عن معاملة نفسه بوصفه «غاية» نفسه، وأن يشرئب إلى مرحلة أخرى من مغامرته نحو ذات لم يلمس ملامحها بعد. الإنسان الراهن هو مجرد «حبل» ممدود بين «الحيوان» (بوصفه الماضي النائم في الجسد) وبين طور يتخطى أفق الإنسان هو معنى «ما فوق الإنسان» (وهو مستقبل أخلاقي

لإرادتنا لا نعرفه لأنه يفترض منا أن نؤمن بـ «عبورنا» و«سقوطنا» نحوه كشيء نريده لأنه مستقبلنا الوحيد). لكن أفضل ما يفعله الإنسان الذي هو نحن هو أن يحتمل كل دلالات الجسر التي يشتق منها ذاته الحالية. وبالتالي أن يقبل العبور نحو ما لا يعرفه، وأن يهوي في متاهة الاقتدار الذي يحدوه دون أن يسيطر عليه.

قال زرادشت: «لكل نفس ينتمي عالمٌ آخر، وكل نفس هي بالنسبة إلى كل نفس عالم آخر.

وإنما بين أكثر الأشياء تشابهًا تولد أجمل الأوهام؛ ذلك أنه كلما دقت الهاوية وتوارت كان مد الجسر فوقها كأصعب ما يكون.»

ولكن حين يصبح الإنسان نفسه جسرًا نحو ذاته القادمة، علينا أن نسأل عندئذ: كيف يجدر بإنسان عصر التقنية أن يواصل بناء الجسور؟ كيف يجدر به أن يتفكر في علاقة الجسور بمعنى الكينونة في العالم؟

هَيدغر وجسر الكينونة

في سنة ١٩٥١م ألقى هَيدغر محاضرة تحت عنوان *Bauen, Wohnen, Denken*: «أن نبني، أن نسكن، أن نفكر». كان الرهان الفلسفي هو معالجة هذا السؤال: «بأي وجه ينتمي البناء إلى ماهية السكن؟» وهو ما حاول هَيدغر أن ينجزه في القسم الثاني من النص. وهو طرحٌ ما كان ليهمنا هنا إلا لأنه اتخذ من استعارة «الجسر» مثالًا حاسمًا. من دون جسر تواصل الضفتان عدم اكتراثهما الواحدة بالأخرى. لذلك يعتبر هَيدغر أن الجسر هو الذي يصنع الضفتين، بل يجمع النهر والضفتين والبلاد نفسها في «جوار متبادل». الجسر «يجمع الأرض» ويحولها إلى «جهة» يمكن التوجه فيها. لكنه لا يفعل ذلك إلا لأنه يخترع «الطريق» للبشر، «الفانين» الذين يقتبسون من الجسر طريقهم، أولئك «العابرون دومًا نحو الجسر الأخير». لكن من يجد طريقه يقترب مما هو «إلهي» في أفق البشر. يقول هَيدغر: «إن الجسر يجمِّع [الكينونة] من حيث هو الممر العابر أمام الآلهة.»[١٥] ولكن بأي معنى؟ قال: «إن الجسر على طريقته يجمع الأرض والسماء، وعند نفسه يجمع الآلهة والفانين.» ومن ثم يقرأ هَيدغر الجسر بوصفه حِضن العلاقة بين

[١٥] “Die Brücke sammelt als der überschwingende Übergang vor die Göttlichen”.

الجهات الأربع للمعنى: الأرض والسماء، الآلهة والفانين. الجسر بنية «الرابوع» الذي يشد معنى الكينونة في العالم في أفق البشر. ولذلك ينبه هَيدغر إلى أن الجسر ليس مجرد «رمز» يشير إلى دلالة منفصلة عنه، بل يؤكد أن الجسر هو «شيء» (thing كما تقول الألمانية القديمة أو Ding كما تقول الألمانية الجديدة)، ولكن في معنى قديم أيضًا: أن الجسر هو «شيء»، في معنى أنه «يجمِّع» الجهات الأربع للكينونة (Versammlung des Gevierts). الجسر لا يكون مجرد جسر لولا أنه قادر على أن يكون «شيئًا» أي مجمِّعًا للكينونة. يعني: يخلق «الموضع» حيث يمكن أن نمنح «المكان». فالموضع لا وجود له قبل الجسر. قال: «إن الجسر شيء، يجمِّع الجهات الأربع، ولكن يجمِّعها على نحو بحيث هو يمنح تلك الأربعة مقامًا. ومن هذا المقام تتعين المواقع والطرق، التي من خلالها يتهيأ المكان.» لا يوجد الجسر إلا من أجل تهيئة المكان، أي تهيئة الامتداد الذي يجعل الإنسان ممكنًا. ليس المكان الذي يكون منفصلًا عمن يسكنه، بل المكان من حيث بنية كينونة الإنسان لدى نفسه. لا نسكن إلا عند أنفسنا؛ أي حيث يمكن للمسافات أن تخضع للطريق، حيث يمكن للعلاقة بين الموضع والمكان أن تتبلور في شكل نوع مناسب من «السكن». ولذلك فإن «بناء» الجسور هو بناء الجهات الأربعة التي تجعل مواصلة الكينونة ممكنًا. يقف الجسر وهو يؤمِّن الجهات الأربعة للكينونة: «أن يهيئ الجهات الأربع يعني: أن ينقذ الأرض، ويستقبل السماء، وينتظر الآلهة، ويقود الفانين، وهذه التهيئة الرباعية هي الماهية البسيطة للسكن.»

إن الجسر، كما وصفه جورج زيمل في نص كتبه سنة ١٩٠٩م تحت عنوان «الجسر والباب» (*Brücke und Tür*)، يشبه موعدًا غراميًّا: إن المحبين لا كينونة لهم سوى «العلاقة»، كل ثروتهم هي في «البين» الذي يفصل الواحد عن الآخر بقدر ما يصله به. وبهذا المعنى هو يعرِّف الإنسان بأنه: «كائن الحدود الذي لا حدود له.» هو محدود دومًا بعلاقة التقابل في المكان لكنه ينجح دومًا في تبادل العلاقة ومن ثم تبادل المكان. ولذلك ينبهنا إلى أن الحيوان قد يقطع المسافات الطويلة لكنه «لا يصنع معجزة الطريق» إلى الغير. ولذلك يدعونا زيمل إلى تكريم أول إنسان اخترع «الطريق». قال: «كل فرد يحمل حدوده الجغرافية مع جلدته.» ذلك أن من يعبر الجسر له دومًا شيء ما يزال في مكان آخر.

الفصل الثالث

سياسات الأشياء الصغيرة

(١١) الإعدام والديمقراطية

للفلسفة علاقة قديمة جدًّا بالإعدام، بل ربما كانت تستمد من واقعة الإعدام بذرة روحها الأولى: إن يوم إعدام سقراط (٣٩٩ق.م.) هو اللحظة الاستثنائية التي حولت حكماء الإغريق إلى فلاسفة، نعني إلى «محبين» لذلك النوع من «الحكمة» التي يمكن أن تقتل. كان الإعدام اليوناني يتم في شكل انتحار إجباري. أما من اتهم سقراط فهم ثلاثة: سياسي (أنيتوس) وشاعر (ميليتوس) وخطيب (ليكون). لكن من اقترح عقوبة الإعدام هو الشاعر. لن يتغلب على الحقيقة سوى وهم مناسب. تهمة سقراط هي: عدم توقير آلهة المدينة وإدخال آلهة جديدة، وخاصة إفساد الشباب بالأسئلة. لكن سبب الحكم بالإعدام هو الأسئلة العمومية المزعجة. سقراط كان شيخًا مزعجًا للسلطات بأسئلته الشابة. ذاك الشخص، الذي يقضي ساعات طويلة إما يسأل الناس عن حدود عقولهم، أو يبقى في الساحات العمومية واقفًا لا يتحرك غارقًا في ضرب من التأمل المتجمد يجادل نفسه، دونما حاجة إلى أيٍّ كان، هو الذي تم الحكم عليه بالإعدام. الموت هو الوسيلة الأخيرة لإسكات الأسئلة المزعجة للحكام، ولكن أيضًا لكسر الأصنام العمومية الواقفة أمام سير الدولة نحو بسط سلطتها.

لذلك فالموت له طبيعة واحدة وكل استعمال عمومي له هو قتل محض. لا يمكن للموت أن يتحول إلى أفق أخلاقي لأي مؤسسة مهما كانت نبيلة. من أجل ذلك فإن عقوبة الإعدام، التي ما زالت بعض الدول تعوِّل على خدماتها الاستثنائية، هي أفظع علاقة قانونية يمكن أن تقيمها مؤسسة الحكم في أي عصر مع محكوميها. فإنه لا يجوز لأحد أن يستعمل الموت كتقنية حياة أو كأفق للحياة. طبعًا، ليس الإعدام الحديث بدعة أمنية. بل هو جزء من تاريخ القتل الذي طوره النوع البشري وعول عليه في تأمين بقائه الطويل

على الأرض. ومهما تعددت الأسباب فإن القتل كان دومًا أداة بقاء نموذجية لتدبير البشر. ونحن نقع فقط في مرحلة من مراحل تاريخ القتل.

ثمة قتل حيواني (الأمر الغريزي بالقتل)؛ افتراس صِرف للحم البشري، وثمة قتل قَبَلي (أمر العائلة بالقتل) يمنع الأجساد من تغيير الانتماء. وثمة قتل ديني (الأمر الإلهي بالقتل)؛ قتل مؤمن، قتل مقدس، يرتب علاقة الجماعات المتألهة على غيرها بالآخرة، كجهاز خلاص رسمي لمن لا خلاص له على الأرض. وثمة قتل طبي (أمر الطبيب بالقتل) يستمد مشروعيته من اليأس العلمي من قدرة جسمٍ ما على الاستمرار في الحياة، فيقايض نهاية الألم بالموت كإجراء احترازي. وثمة قتل حربي (أمر الجيش بالقتل)؛ قتل عرضي، غير شخصي، قتل بريء لا يقصد موت أحد، لكن ذلك لا يمنعه من قتله. قُتل الناس بالحيوان والقبيلة والدين والطب والحرب والقانون.

لكن القتل القانوني هو القتل الوحيد الذي يدَّعي أنه عادل إزاء المقتول. ومن ثم أنه يصدر عن حق ما في القتل. وهذا الحق الصريح والرسمي في القتل هو عقوبة الإعدام باعتباره الحل الأخير لردع القاتل الذي لم يعد يردعه أي شيء، لا الدم ولا الولاء ولا الدين ولا الأخلاق ولا القانون، عن أن يلحق الموت بشخص آخر أو بمجموعة من الأشخاص. قتل الآخر كعمل وحشي وفارغ من أي تبرير ولامشروط ومحض، هو الذي جعل عقوبة الإعدام تبدو مستساغة ومسوغة وقابلة للتبرير.

ومع ذلك علينا أن نسأل: هل ثمة فرق حقيقي بين الإعدام (القانوني) وبين القتل (غير القانوني)؟ ما الفاصل بين قتل بالدولة وقتل بلا دولة؟ وعندئذٍ ما هو الإعدام؟

الإعدام هو استعمال أداتي واصطناعي للموت ضد جسد بشري أعزل بواسطة مؤسسة القتل المتاحة في عصرٍ ما. الموت كنوع من الهشاشة الأنطولوجية التي لا يمكن إصلاحها في النوع البشري. والقتل هو ابتزاز هشاشتنا، واستثمار قابليتنا للموت كتهمة لانهائية ضدنا.

ولكن ما هو الشيء الذي لا يُغتفَر والذي يبرر اللجوء إلى عقوبة الإعدام؟ إنه ليس شيئًا آخر سوى اقتراف الموت نفسه. ولكن هل الموت ضرب من الدَّين؟ أليس ثمة وسيلة أخرى لإعادة الموت سالمًا إلى مكانه؟ أليس هناك طريقة أخرى لتسديد دَين الموت؟ ولكن، لماذا نعترض على عقوبة الإعدام؟ أليس القتل هو المطهِّر الوحيد للقتل؟ هل نعترض على الإعدام لأنه فعل فظيع، لا يمكن لحواسنا الحديثة المترفة بكل أنواع التحضر أن تتحمل رؤيته أو حتى سماع خبره اللعين؟ لأنه إجراء متوحش، ينطوي على قسوة لا متناهية،

تدمر قدرة البشر على الألم وتحولهم إلى مواد أو أشياء ترابية، أم نعترض عليه لأنه جزء خبيث من تصور نسقي للعنف الذي اخترعه النوع البشري وأقام عليه بقاءه الطويل على الكوكب؟ هل فعل الإعدام هو المُشكِل أم أن الجهة التي تصدر عقوبة الإعدام هي المعترض عليها فعلًا؟ هل الموت أم القتل؟

ثمة فرق كبير بين التفكير في الموت وبين ذهنية القتل. لا تصدر عقوبة الإعدام عن تفكير فلسفي في معنى الموت في أفق النوع الإنساني، بل عن تدبير صناعي وخبيث لتقنيات القتل التي طورتها أجهزة السلطة منذ ظهور أول أنواع العيش معًا بين الحيوانات البشرية. وإن التقدم الوحيد الذي حققته الدول المعاصرة إزاء موتنا هو في وسيلة القتل، أما عقوبة الإعدام فلم تتغير.

أجل، لم تعد وسيلة الإعدام هي الرجم أو سلخ الجلد أو تقطيع الأوصال أو نزع الأحشاء أو السلق أو الصلب أو الحرق أو قطع الرأس أو المبارزة ... كما أن سبب الإعدام لم يعد هو الثأر أو السبي أو الغزو أو السرقة أو الجنس أو الشرك أو قطع الطريق أو قطع الأشجار أو الغياب أو الهروب أو السلب ...

بل صار الإعدام أنيقًا ونظيفًا وخاطفًا. تم التعويل أول الأمر على الموت شنقًا أو رميًا بالرصاص، لكن الغاز أو الكهرباء أو الحقنة أقصر إيلامًا وأسرع موتًا. بعبارة واحدة: صار الإعدام أكثر إنسانية (!)

ولكن هل يمكن فعلًا أنسنة القتل؟

لقد ظل الإعدام دائمًا متعلقًا بجريمة تجاه المجموعة التي ننتمي إليها. وهي جريمة تتم دومًا في الجمع. كل إعدام هو إعدام انتماء، وليس شيئًا آخر. فليس هناك إعدام بسبب جريمة تجاه أنفسنا. ولكن في المقابل، لا يكون الإعدام إلا في المفرد، حتى ولو كان المعدمون شعبًا كاملًا. لذلك ليس ثمة ما يضع قيمة الانتماء إلى أمة أو شعب ما موضع سؤال مثل عقوبة الإعدام؛ لأن من يدعي الحق في إعدامك ينبغي قبلُ أن يكون قد امتلك الحق في حياتك. ثمة توازن رعب بين الحق على الحياة والحق على الموت هو الذي تتأسس عليه ظاهرة الدولة. وهي لم تخترع هذه المفارقة بل ورثتها عن التاريخ السحيق لفكرة الألوهية على الأرض. وحده إله خالق يمكنه امتلاك الحق في الحياة والموت البشريين.

ولذلك مهما كانت طبيعة الجهة التي تصدر عنها عقوبة الإعدام فهي غير مخولة أصلًا لافتكاك النفس الإنسانية من صاحبها. فهل يمكن فعلًا لإله ما أن يأمر بالقتل؟ هل ثمة ألوهية قاتلة؟ هل من معنى لعدالة تقتل؟ وهل يجوز فعلًا إقامة العدل بواسطة

القتل؟ أو الدفاع عن الحياة بواسطة الموت؟ هل ثمة قيمة تستحق أن نُقتل من أجلها؟ أي علاقة بين القتل والعقاب؟

يبدو أن القتل جزء لا يتجزأ من ثقافة العدل التي أقامت عليها الشرائع الإنسانية صلاحيتها المعيارية إلى حد الآن. لقد ظل معنى العدل رهين فكرة القانون التي يصدر عنها. لكن القانون إلى حد الآن لا معنى له من دون قدرة على الإساءة، نعني على العقاب. وهكذا نحن أمام مفارقة عميقة في وجود النوع البشري منذ أن وضع مصيره بين أيدي الدولة كشكل مميز ورسمي لحفظ بقاء النوع: لا يمكن إرساء العدل إلا بواسطة القدرة على العقاب، نعني على القتل. الدولة في أي عصر هي جهاز العنف الشرعي الذي تحول إلى قانون يُحترم باعتباره طريقة العدل الوحيدة والرسمية.

لكن عقوبة الإعدام هي الحالة الاستثنائية التي تضع صلاحية الدولة القانونية موضع سؤال؛ لأن هذه العقوبة لا تُطبق إلا على من يضع أمن الدولة نفسها موضع خطر شامل (من يقترف جريمة الخيانة العظمى أو جريمة ضد الإنسانية مثلًا) فهي عقوبة في ظاهرها لا تهم المواطن العادي. إلا أن هذا هو أصل الوهم السياسي الذي منه تستمد الدولة هيبتها.

ليست الدولة مخيفة أو مهيبة إلا لأنها تمتلك سلطة غير مفهومة على المحكومين، سلطة مختلفة عن سلطة القانون: إنها سلطة الموت.

ولذلك فإن عقوبة الإعدام متى صدرت ضد معارضين لسلطة الدولة باسم جريمة «سياسية» هي أكثر الجرائم لؤمًا ميتافيزيقيًّا: نعني استعمال العدالة بوصفها مؤسسة قتل؛ إذ ما معنى «المعارضة»؟ نحن لا نملك إلى حد الآن أي مفهوم مناسب ومتفق عليه حول معنى معارضة الدولة؟ وهذا النقص يؤجل الدرس الديمقراطي إلى أمد غير معلوم.

في الحقيقة ليس هناك «جريمة» سياسية يمكن لمعارض ما إن يقترفها إلا تجوزًا أو توسعًا في المعنى. فكل موقف معارض هو نوع مختلف (وليس مخالفًا) من الحرية. ولذلك لم يفهم حكامنا، أبدًا، منذ الجاهلية، معنى المعارضة إلا عرضًا. لقد ظل الخارج عن الحاكم عندنا مجرمًا نسقيًّا، لا يمكن أن نقيم معه أي ضرب من التفاوض الإيجابي حول الحرية؛ ولذلك تأخر درس الديمقراطية لدينا بشكل لم يعد يمكن احتماله.

إنه لا يمكن الاطمئنان الأخلاقي لأي دولة تطبق عقوبة الإعدام؛ فهي تفهم السيادة بوصفها بالأساس مؤسسة قساوة محضة، مسلطة على رقاب السكان داخل إقليمها منظورًا إليه كغرفة تعذيب أبيض، يمكن أن يتلون إلى الأسود في أي لحظة استثنائية، أي لحظة الاتهام «السياسي».

من أجل ذلك لا يجوز أبدًا تبرير الموت بواسطة الديمقراطية. ليس هناك موت ديمقراطي أو قتل ديمقراطي أو إعدام ديمقراطي. بل ما نحتاج هو التدرب على إعادة بناء المعارضة السياسية ديمقراطيًّا: كل معارضة، أكانت قائمة على وهم ديني أو على مطلب اجتماعي أو على رأي فكري أو على حرية شخصية أو على ضمير أخلاقي أو حتى على اعتراض بيئي ... هي ضرب من التحدي السياسي لا يحق لأي جهة مصادرته؛ أي معاملته باعتباره جريمة تستحق الإعدام.

فإن الدولة هي المسئولة أولًا وأخيرًا ليس فقط عن مناخ العنف، بل بخاصة عن سياسة الموت في بلد ما؛ فكل من يموت أو يُقتل هو ميت أو مقتول تحت مسئولية الدولة، سواء بشكل مباشر (من خلال التشريعات القائمة) أو بشكل غير مباشر (من خلال وتيرة العنف المسموح بها).

سياسة الموت في بلاد معينة تعني أن نشاط القتل يتم وفق وتيرة تتحكم فيها مؤسسة العنف الشرعية على وبين السكان في مرحلة ما. وتيرة أو حالة العنف هي هيئة أخلاقية أو مزاجية للمحكومين وفيما بينهم تعدِّلها الدولة بحسب طريقة استعمال السلطة أو التشريع لها. وكمية العنف ووسائله ومداه وطرق استعماله هي البنى التي تعدِّل وتيرة القتل في ضوء سياسة الموت التي تنتهجها دولة ما كجزء لا يتجزأ من سيادتها.

ولذلك لا يمكن تصور ديمقراطية ما بمعزل عن مؤسسة العنف السارية، وبالتالي بمعزل عن سياسة الموت التي تقرها سيادة دولة ما؛ ذلك يعني أيضًا أن الديمقراطية ليس لها معنى واحد أو شكل واحد من التعبير عن الحرية، إنها في كل مرة نتيجة سياسة الموت السارية المفعول كجزء من سيادة دولة ما.

وإن فكرة «الانتقال الديمقراطي» نابعة من الشعور بالمسافة المزعجة بين الحق في الحياة والحق في الموت داخل الفضاء السياسي لدولة ما. نحن ننتقل من حالة حرية إلى حالة حرية أخرى، في شكل انتقال من وتيرة عنف إلى وتيرة عنف أخرى، وفي واقع الأمر من سياسة موت إلى سياسة موت أخرى. لا تطالب الشعوب التي ثارت بإبطال الدولة والعودة إلى الكهوف. وحدهم العدميون يريدون تدمير بنية الدولة باسم الحرية. أما الإرهابيون فهم يريدون تدمير الحرية نفسها باسم دولة فوق الدولة.

لا يمكن تصور عمل الدولة من دون احتكار جهاز العنف وشرعنته. والشعوب لا تريد أكثر من ذلك. لكن المُشكِل هو أن الدول لا تتحمل معارضة الشعوب لكمية العنف المصرَّفة داخل فضاء سلطة ما. ما تريده الشعوب هو الحد الأدنى من العنف والحد

الأقصى من العدل. لكن الدول لا توفر إلا الحد الأدنى من الحياة والحد الأقصى من القانون.

وإن الهالة القانونية والأخلاقية التي تنجح الدولة في إضفائها على سيادتها؛ أي على سياسة الموت التي تتأسس عليها، هي التي تمنع المحكومين من التفكير في حياتهم الجسدية تحت وطأة سياسة الموت الرسمية؛ ولذلك تظن الشعوب أنه يمكن المطالبة بالديمقراطية من دون اشتراط إجراء تعديل جوهري يمس سياسة الموت التي تنتهجها مؤسسة الدولة. لكن كل تأسيس للديمقراطية على سياسة الحياة فقط، هو ضجيج أخلاقي بلا نجاعة. اعتناق الديمقراطية دون مراجعة سياسة الموت التي تأسست عليها فكرة الدولة القانونية الحديثة هو مراهقة ميتافيزيقية للشعوب.

إن الديمقراطية هي بمعنًى ما عزمٌ جذري وغير مشروط على تغيير سياسة الموت التي تفترضها السيادة الحديثة، وذلك بواسطة تحرير الحرية نفسها من رواسبها اللاهوتية؛ أي تقديس الحاكم باسم العدل. لا يعني ذلك تدمير فكرة السيادة، بل فقط مراجعة مؤسسة العنف داخلها، وخاصة فيما يتعلق بسياسة الموت.

كما أنه لا يمكن عزل الدولة عن سيادتها، كذلك لا يمكن عزل السلطة عن سياسة الموت التي تفترضها. لا معنى لدولة عزلاء، كما لا معنى لعدالة لا تسيء إلى أحد. بيد أنه في المقابل: لا معنى لأي حرية تؤدي إلى تدمير المجتمع المدني؛ أي تجريده من قدرته على الدولة. وكل من يخرب الدولة الحديثة باسم حرية دينية أو جنسية أو عرقية ... إلخ، هو يخرب إمكانية الديمقراطية المتاحة لدى شعب ما.

إمكانية الديمقراطية هي مساحة تمرين مرير على فن استعمال الحرية وذلك بتحريرها من رواسبها اللاهوتية؛ أي من قيم الاستبداد. وكل الاعتقاد الديني في إله مستبد بأمره، مستقل بنفسه، محتكر لعالم الأمر دون مخلوقاته، هو موقف سياسي في الصميم، وليس مزاجًا أخرويًّا شخصيًّا. ولذلك فإن كل مشروع للديمقراطية في أي مكان أو زمان هو يكمن في فرضية تحرير الحرية من ماضيها اللاهوتي؛ أي من الطمع في التأله على الآخرين باسم الإيمان بجهاز تقديس معين. ولذلك ليس الإيمان شعورًا ضعيفًا أبدًا. بل هو طمع غير محدود في المشاركة في الأمر الإلهي في حكم العالم الإنساني وتسخيره. وربما كان كل إيمان ضربًا من «الشرك» الأبيض أو العفوي أو البريء: هو الطمع في المشاركة في الاستبداد المتعالي على الوجود الإنساني، أكان أخلاقيًّا أو دينيًّا أو سياسيًّا.

لكن الإيمان الديني ليس هو النوع الوحيد من الاستبداد أو النوع الوحيد من التأله أو التعالي، فإن الإيمان العلماني بهيبة الدولة أو بحرمة سيادتها أو بنزاهة قانونها أو

بقداسة عدالتها أو بجلالة أعضائها ... إلخ، هو لا يقل رغبة في التأله أو في المشاركة في الاستبداد باسم مقدس ما، من الإيمان الديني.

إن القتل باسم أي مقدس، أكان دينيًّا أو علمانيًّا، هو تبذير مجاني للحياة. والموت لا يفيد أحدًا. ومع ذلك فإن الإلحاد بكل المقدسات ليس حلًّا. فمن يلحد لا يلحد إلا داخل وفي نطاق تاريخ لاهوتي مخصص جدًّا. ومن ثم، لن يبقى أمامنا عندئذٍ سوى اختراع أنواع من الإيمان تكون أكثر ديمقراطية. ولا فرق إن كانت إيمانًا بالله أو بالإنسان أو بالحقيقة أو بأي قيمة أخرى.

(١٢) أمريكا وحرب الآلهة ... أو الجدران اللامرئية

قال سلافوي جيجيك (الموصوف بأنه «أخطر فيلسوف في الغرب» ولكن أيضًا بأنه «إلفيس الفلسفة»): «يبدو لي أن الوجه الآخر للعولمة هو بناء جدران لامرئية جديدة». وعلينا «نحن» أن نسأل: بين من ومن؟ أو بين ماذا وماذا؟ بين الشعوب، ولكن أيضًا: بين الأشخاص والهويات والحضارات والأديان والأعراق والألوان البشرية ... وبالفعل فإن ما نجح فيه ترامب (أولًا ملياردير العقارات، ثم مرشح «المثيرين للشفقة» وأخيرًا الرئيس ٤٥ لأمريكا) هو بناء جدار لامرئي جديد، يوشك أن يمد بظلاله الثقيلة على العالم بأسره. وعلينا أن نسأل: هل هو عصر «ما بعد الديمقراطية» إذن؟ ذهب عصر الجدران العازلة، المرئية، بين الشعوب. وجاء عصر الجدران غير المرئية، أي المبثوثة في الفضاء الجسدي، الشخصي، الهووي، الجندري ... للذوات ما بعد الحديثة. لكن جيجيك، وذلك على خلاف مثقفين كثيرين في الغرب (مثل ميشيل أونفري الذي وصف ترامب بأنه «دمية رأس المال القابلة للنفخ»)، لا يتردد في التصريح المزعج بأنه لو كان أمريكيًّا لاختار ترامب ضد كلينتون. يبدو له ترامب أقل خطرًا من مواصلة العالم كما هو. إن فوز ترامب حدث خطير لأنه «سوف يدفع بالطرفين، الجمهوريين والديمقراطيين، إلى العودة إلى الأساسيات، أن يعيدوا التفكير في أنفسهم.»

طبعًا، ليس ثمة حدث يقضُّ مضجع الفلسفة مثل شعب بأكمله يختار في يوم واحد جلادًا جديدًا أو يعيد فاشيًّا إلى الخدمة أو ينصب حارسًا مناسبًا لجزء من أوهامه الهووية. ألا ينبغي دومًا أن نتساءل: ما الذي دفع كل هؤلاء «البيض» الذين يؤلفون «العالم الحر» إلى اختيار ترامب رئيسًا جديدًا لأكبر دولة في العالم؟ هل توجد أمريكا أخرى لا نعرفها أو لم تكن موجودة حتى اليوم؟ ولطالما تحير الفلاسفة من ظاهرة أمريكا: هيغل، توكفيل،

ماركس، هَيدغر، دولوز، نِغري ... لكن الرأي المسبق المريح الذي أخذ يتردد في تعليل فوز ترامب في الغرب هو تهمة «الشعبوية». وحين يتم الزج بهذا الحدث العالمي أو «الكوكبي» في تاريخ الشعبوية في السياسة نكون قد فوتنا الشطر الأخطر والأكثر مدعاة للتساؤل في هذا الفوز المحير. يتعلق الأمر بما «حدث» وليس بدلالته بالنسبة إلى قارئ عجوز. كل رأي «عجوز» هو «عقل كسول» أو رأي هووي، أي سردي أو تاريخي فقط، يرضي أفق انتظار ما، لكنه لم يعد جزءًا من أفق الفهم الذي أخذ يفرض نفسه على الإنسانية «الراهنة». قد يشبه فوز ترامب فن الحدث (*happening art*). وقد يكون نوعًا من الضجيج الهَيدغري الذي يصاحب دكتاتورية الهُمْ. أم أن «مكر العقل» وراء ذلك؟

قال فيبر سنة ١٩١٩م في مقالته الشهيرة **مهنة السياسي**: «لا يوجد سوى خطيئتين قاتلتين في السياسة: ألا ندافع عن أي قضية، وألا يكون لدينا إحساس بمسئوليتنا. وهما شيئان غالبًا، وإن ليس دائمًا، متطابقان.» ولكن من قال إن ترامب لا يدافع عن أي «قضية»؟ أو ليس لديه إحساس بـ «مسئوليته»؟ ما تغير في الحقيقة هو مفهوم «القضية» ومعنى «المسئولية». يبدو أن الغرب قد أخذ يراجع معجمه السياسي ويعيد تعريف مفرداته، دون علم المتكلمين باسمه. يبدو أن الشعوب قد أخذت تسحب البساط من تحت كل برامج الحداثة الليبرالية، التي تمخضت عن مشروع التنوير الأوروبي، ومن ثم قد أخذت تعاقب نخبها السياسية باسم أفق أخلاقي آخر لم تتم استشارته إلى الآن. طبعًا، هذا النوع من المراجعة العميقة للقضية السياسية في الغرب ليس جديدًا: «حرب الآلهة» (ماكس فيبر)، أي الصيغة المخففة أو المجففة من عدمية نيتشه، تكاد لا تنتهي في كل مساحات العالم الحديث. لكن صوت الليبرالية قد علا دومًا وفرض ضجيج «الغرب» على بقية الإنسانية؛ نعني ضجيج القيم «الكونية» أو ما يسميه هابرماس (٢٠٠٩م) في أوروبا استراتيجية «نزع القومية» (*Denationalisierung*)؛ حيث يبدو «خلع الأمم» بمثابة شرط إمكان تاريخي للوحدة الأوروبية مثلًا، ولكن أيضًا لتشكيل ظاهرة «الغرب» ثم «الإنسانية» (الأوروبية، حسب تعبير هوسرل الضمني). لقد وُصف ترامب بأنه «صوت الذين لا صوت لهم». وبأنه «وطني غاضب». وقال بنفسه: «نحن سنضع المصلحة القومية أولًا.»

ما فتئت «شعوب» الغرب تراجع نماذج العيش الحديثة، لكن مؤسسة «الغرب» (النخبة السياسية خاصة) كانت دومًا تصم آذانها عن أي مراجعة فعلية لشكل الحياة. في هذا الصدد يمكننا أن نضع كل الثورات في الغرب منذ الثورة الأمريكية إلى سقوط جدار برلين. سنة ١٩٣٣م اختار الشعب الألماني هتلر، وربما لأسباب قريبة من اختيار

ترامب. كان ذلك فوزًا للشعبوية (؟) على الديمقراطيات الاستعمارية. وفي سنة ١٩٨٩م ثارت الشعوب السوفييتية على الحبس الانفرادي للشيوعية. وهو ما سُمي عندئذٍ بنزاعات الاعتراف التي انخرطت فيها الشعوب غير الغربية من أجل إثبات ذاتها ... في حقيقة الأمر ما حدث هو تخلي الإنسان اليومي، الفقير وغير المتعلم جدًّا، عن مُثُل الدولة الراعية للهوية السياسية الحديثة. ولم يقع في أمريكا شيء آخر، إن الإنسان اليومي، في الغرب، قد تخلى عن مُثُل الحداثة الليبرالية (المساواتية، الفردانية، الحريات الشخصية ...)، ليس لأنها لم تعد تصمد أمام الفحص الحجاجي لعلماء الاجتماع أو الاقتصاد أو الدساتير، بل فقط لأن ذلك الشكل من الحياة الذي تِعِدنا به لم يعد قابلًا للحياة. إن مبدأ الرأسمالية لم يعد ساريًا: قوة العمل لم تعد قادرة على تحقيق الحلم الليبرالي.

قال هابرماس ذات مرة بصدد حديثه عن داعش: «يجب على المجتمع المدني أن يحترس من أن يضحي على مذبح الأمن بكل الفضائل الديمقراطية لمجتمع مفتوح من قبيل حرية الفرد والتسامح إزاء تنوع أشكال الحياة والاستعداد الجيد للأخذ بمنظور الغير.» ماذا يمكنه أن يقول هذه المرة عندما صار الأمر يتعلق برأس العالم الحر وهو يختار طريقًا «آخر» للنجاح، يستعمل الديمقراطية ضد قيمها الكونية؟ تلك الطريق الأخرى هي أمريكا العميقة، وليس التقاليد الليبرالية. تقنية الحياة وليس قيم الغرب الاستعماري. لقد حدث «عصيان ديمقراطي»: استعمال مجرد الحياة (حياة الأمريكي الأبيض، اليومي، الكادح ...) ضد قانون اللعبة. قانون اللعبة نعني به اللعبة اللغوية لِليبرالية في شتى أطوارها، وليس الليبرالية الداخلية، تلك التي تصمد أمام حجاج «المثقفين» أو «النخبة السياسية»؛ لأنه قد تم تخفيفها أو تعقيمها بواسطة التحليل المنطقي للغة القانونية، بل الليبرالية الخارجية، المتوحشة، كما تأتي إلى «الجموع» في أي مكان. لكن العنصر الجديد حقًّا هو أن الجموع هذه، المنسية والعميقة، لم تعد توجد «خارج» الغرب بل صارت في قلب الغرب، وهي أول اعتراض ميتافيزيقي داخلي أو محايث على منطق رأس المال المعوْلَم في أقصى أطواره.

ومتى أردنا أن نؤرخ من الداخل فإن فوز ترامب هو موجة أخيرة فقط من التاريخ البيوسياسي للسلطة في الغرب: هي لحظة التخيير بين الإنسانية وبين الأمن. ويبدو أن الأمريكي العادي — فكل دائرة الخوف التي نصَّبها ترامب هي دائرة «الحياة العادية»، أحد اكتشافات الهوية الحديثة حسب تعبير تشارلز تايلور — هو أمريكي يومي اختار الأمن على مشاركة الإنسانية. ربما هو بذلك لا يعلم بأنه قد رفع الحصانة الأخلاقية عن

المثل الكونية في الغرب، ومن ثم أنه قد أسقط ورقة التوت عن قيمة «الحداثة» بأكملها. ولكن لماذا يجب علينا أن نشارك الغرب في هلعه من رفع تلك الحصانة عن مُثُله السياسية؟ لماذا نواصل وضع أنفسنا في خانة «الآخر» النسقي كلما تعلق الأمر بتهديد الديمقراطية؟ وما الداعي لكي نقاسمه الخوف من سقوط ورقة التوت عن خطاب الحداثة وجملة الإعلانات الكونية التي برر بها كل جرائم الإنسان الأبيض على بقية الألوان البشرية منذ قرون عدة؟ أليس في ذلك ما يشبه الفرصة الميتافيزيقية لبقية الإنسانية كي تسترجع مكانتها الأخلاقية أمام نفسها؟ كونها إنسانية لها ما تضيفه إلى النقاش الكوكبي حول مصير النوع، وخاصة أن القيم «القابلة للكونية» ليست اختراعًا منهجيًّا للغربيين بل هي ثروة معيارية ساهمت كل الأمم في بلورة ملامحها منذ أزمان سحيقة، ومن ثمة إنه آن الأوان لإعلانات عصيان رمزي من نوع آخر (روحي، معرفي، مدني، ديمقراطي، جمالي ...) لم يفعل الأمريكي «العميق» غير تنبيه الإنسانية إلى طريقها الذي لطالما طمسته جوقة الإنسان الليبرالي الذي نصَّب نفسه في كل مكان.

وعلينا أن نسأل: من يحتج اليوم ضد فوز ترامب؟ هذه الـ «لا» التي توجه اليوم ضد ما أفرزته لعبة الديمقراطية، من تكون؟ نحن أمام أكبر تناقض أخلاقي وقعت فيه الإنسانية الغربية منذ قرون، نعني منذ الشروع في استعمال العالم غير الغربي. ترامب، رئيس «أمريكا» (رأس «العالم الحر»، نموذج الريزوم السياسي لدى دولوز)، صار رمزًا لكل هذه المعاني الرديئة: «العنصرية» (ضد السود، الإسبانيين ...)، «الميز بين الجنسين»، «كراهية البشر»، «كراهية الأجانب» أو «الغرباء» (ضد المسلمين)، القول بنظرية «المؤامرة»، تضخم الأنا، تشكيكي (مثلًا في مكان مولد أوباما ...)، الانعزالية القومية، العقل «الجداري» (بناء جدار عازل مع المكسيك ...)، إلخ.

ربما تكون كل هذه الاعتراضات وجيهة. ويجب أن يشعر كل معنِيٍّ بها بأنه في خطر حقيقي، وأن عليه أن ينخرط في مقاومة مناسبة لها. لكن ما يزعج أفق الهوية الذي نقف تحته، أي «العرب» أو الأفارقة أو المسلمون ... هو أن ترامب قد أعطانا درسًا ثقيلًا في التعامل مع مُثُل الليبرالية المعولمة ومع خطابات الكونية التي تشرعن بها الحداثةُ مشروعيتها في كل أصقاع الأرض، وما زلنا نخاطب بها بعضنا البعض أو نعلمها لأطفالنا. هذا الدرس الثقيل هو: أن هذه المُثُل والقيم الكونية هي قيم محلية تم تحويلها إلى معايير كونية للإنسانية بواسطة واقعة الاستعمار، والذي هو مستمر بوسائل أخرى، ولكن بخاصة أن على جميع الشعوب أن تعيد اختراع ذاتها باستعمال كل مصادر نفسها،

وألا تحتكم إلى القيم «الحديثة» بوصفها المقياس «الليبرالي» الكوني الوحيد لصلاحيتها. قد نسمي هذا الموقف «العصيان الديمقراطي». هو عصيان لأنه لا يواصل حلمًا انتبه منه أصحابه، ولكنه ديمقراطي؛ لأن المكاسب الأخلاقية للنوع الإنساني هي ثروة مشتركة وحقوق نهائية لا يمكن استلابها من أحد. فإذا ما استطاع الفقراء (أي كل الذين لم يستفيدوا من لعبة الحداثة في أي مكان) الاستيقاظ من الحلم الهووي للدولة (أي انتخاب الحكام حسب هوية سياسية جاهزة: دينية، قومية، حزبية، طبقية، طائفية، لغوية ...)، واشترطوا كشكل لبقائهم أن تكون حريتهم العارية، أي شكل الحياة الكريمة بما هو كذلك، هي بوصلة الاختيار الوحيدة، فإنهم يكونون قد استفادوا أخلاقيًّا أو تاريخيًّا من فوز ترامب، غول الغيرية الجديد، الذي أقنع العالم بسرعة مذهلة أن العقل الأبيض قد مل من قصص التنوير وعزم هذه المرة على نزع السحر عن عالمه «الحديث» نفسه.

(١٣) من يؤرخ يثأر لذاكرته

حين يموت مؤرخ كبير، ولا سيما عندما يكون موضوع اختصاصه هو تاريخنا الذي يشكل هويتنا العميقة، مثل برنارد لويس (١٩١٦–٢٠١٨م)، يشعر المعاصرون بأن حقبة من تاريخ العالم الحالي قد أُقفلت، بما تحتويه من أسئلة، ولكن أيضًا بما ادعته من أجوبة حول «نفسها»، وبالتالي حول «الآخر» الذي تفترضه. وتزداد خطورة المؤرخ بقدر ما يقترب من قلب العالم الذي يعاصره. وهذا شأن برنارد لويس: هو بريطاني المولد، أمريكي المواطنة، فهو إذن مؤرخ إمبراطوري بشكل مضاعف؛ نعني: يتكلم في نبرة القوى العظمى التي هيكلت صورة العالم كما نعرفه منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. كيف نبني العالم على أنقاض الدول القومية التي دمرت بعضها واضطرت إلى الدخول في عصر ما بعد قومي، عصر القانون الدولي الذي تسطِّره القوى العظمى المنتصرة؟ لكن شخصية برنارد لويس أكبر من علمه وأوسع من طيف هويته الرسمية. إنه أولًا من عائلة يهودية لندنية، ولم يصبح مواطنًا أمريكيًّا إلا سنة ١٩٨٢م. إلا أنه يمتلك أيضًا الجنسية الإسرائيلية. ويبدو أن هذا الانتماء المركب والمتعدد (اليهودي/الإسرائيلي/البريطاني/الأمريكي/الغربي/الشرقي ...) قد أدى دورًا حاسمًا في إجابة المؤرخ عن السؤال حول سياسة العالم ما بعد القومي الذي نشأ بعد ١٩٤٥م. ومنذ صغره كان برنارد لويس، عندما بلغ سن الرشد الديني («بار متسفا» عند اليهود الذكور في السن ١٣ سنة)، ميالًا إلى تعلم اللغات ودراسة التاريخ — واللغة والتاريخ هما بؤرتا المعنى في كل ثقافة. وعندما شرع في تعلم العبرية أخذ

يكتشف القرابات والاختلافات بين اللغات السامية وغير السامية، فأتى لاحقًا إلى دراسة الآرامية ثم العربية ثم بعد ذلك اللاتينية واليونانية، ثم سنة ١٩٣٦/ ١٩٣٧م بدأ في تعلم الفارسية والتركية في باريس. وهو ما وجهه إلى إعداد الإجازة والدكتوراه في التاريخ في مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية التابعة لجامعة لندن. وقد تقاعد سنة ١٩٨٦م في رتبة أستاذ متميز في الدراسات حول الشرق الأوسط في جامعة برينستون، مختصًّا في تركيا خاصة، وفي العالم الإسلامي وعلاقته بالغرب عامة.

إن الخاصية المثيرة في كتابات برنارد لويس هي كونها كتابات مزدوجة النبرة أو ذات سرعتيْن سرديتين. علينا دومًا أن نلْمح صدى المثقف المنتمي (اليهودي الغربي المندمج) تحت صوت المؤرخ الأكاديمي (المستشرق الذي لا تهمه «الذات» التي يدرسها بوصفها «موضوعًا» للدراسة). وحتى لو فرضنا أننا لم نبلغ في حكمنا على أعماله مبلغ أطروحة إدوارد سعيد عن الاستشراق، أي عن «العلم الزائف» الذي «شرقن الشرق» حتى «يعرفه»، أي حتى «يموضعه» ويخضعه إلى «السلطة الإبستمولوجية» للمؤرخ «الغربي»، فإنه لا يجدر بنا أن نغفل الجذر الهووي الذي ظل يحرك برنارد لويس منذ البداية، وبالتحديد منذ كتابه الذي حرره سنة ١٩٤٧م ونشره لأول مرة سنة ١٩٥٠م تحت عنوان **العرب في التاريخ** قائلًا في أول جملة من تصدير الطبعة الأولى: «هذا ليس تاريخًا للعرب بقدر ما هو محاولة في التأويل.»[١] ولأن هذا الكتاب قد تُرجم إلى العربية بشكل سريع منذ سنة ١٩٥٤م على أنه كتاب «موزون يستحق القراءة».[٢] فإنه من المفيد أن نعيد قراءة الشاهد الذي أوردناه من الإنجليزية في ترجمته العربية، حيث يقول: «ليس هذا الكتاب تاريخًا للعرب بقدر ما هو رسالة أو مبحث يقصد إلى التعليل والتفسير.»[٣] إن ترجمة مصطلح interpretation تكفي وحدها كي نستطلع المسافة المريبة التي تكتنف النص وطريقة فهمه: هل يتعلق الأمر بموقف «تأويلي» من تاريخ العرب أم بإعداد «تعليل وتفسير»

---

[١] Cf. Bernard Lewis, *The Arabs in History*, (1950) Oxford University Press, New York, sixth edition, 1993, p. x: "This is not so much a history of the Arabs as an essay in interpretation."

[٢] برنارد لويس، **العرب في التاريخ**، تعريب نبيه أمين فارس ومحمود يوسف زايد، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٤م، ص٣.

[٣] نفسه، ص٥.

علمي حول تاريخ العرب؟ إن قضية الاستشراق ليس لها من رهان آخر غير معالجة هذه الصعوبة.

ربما علينا أن نشير إلى أن نكبة فلسطين سنة ١٩٤٨م قد كانت فاصلًا حاسمًا في مسيرة برنارد لويس: لقد تم منعه من دخول البلدان العربية، وبالتالي من مواصلة البحث الميداني حول تاريخ العرب، ومن ثم كان عليه أن يغير وجهته الأكاديمية، وهو ما فعله عندما توجه نحو دراسة تركيا العثمانية. وقد نشر بعد ذلك كتبًا مرجعية في هذا الاختصاص مثل **نشأة تركيا الحديثة** (١٩٦١م) و**إسطنبول وثقافات الإمبراطورية العثمانية** (١٩٦٣م) و**المسيحيون واليهود في الإمبراطورية العثمانية: كيف يشتغل مجتمع متعدد** (١٩٨٢م) و**أتاتورك يغير وجه أمة** (١٩٩٥م). لكن تركيا إنما كانت لجوءًا أكاديميًّا، وليس وجهة تأويلية. أما العرب فقد كفوا عن أن يكونوا موضوعًا للاختصاص، وتحولوا ليس فقط إلى مقصد تأويلي، كما هو الحال سابقًا، بل إلى رهان نقدي متعلق بسياسة الغرب حول العالم الإسلامي برمته، ليس في النصوص التراثية، بل في القرارات الدولية في شأن قضاياهم.

ولذلك فإن طرافة برنارد لويس لا تنحصر في اختصاص المؤرخ أو الدارس لتاريخ تركيا أكانت عثمانية أو ما بعد عثمانية، بل في كون هذا المؤرخ لا يقف عند مهنة التأريخ، بل يخلط حرفته الأكاديمية بحريات المثقف المنتمي صراحة، والذي يخوض سجالات منحازة مع مثقفين متمرسين مثل إدوارد سعيد. هكذا يتبدى لنا أن إجابة المؤرخ هي متورطة دومًا، وذلك أن التاريخ هو ورشة هووية (حيث يعمل المثقف المنتمي) ولكن بوسائل الحقيقة (حيث يعمل المؤرخ الأكاديمي). وفجأة يصبح من الصعب على القارئ الغربي وغير الغربي (إذ إن كتب برنارد لويس قد تُرجمت إلى لغات عدة) أن يفرق بين معلومة المؤرخ وبين الرهان التأويلي الذي يخترقها.

ونحن نعثر في كتابه **التاريخ: المتذكَّر، المستعاد، المخترَع**،[٤] على مثال ساطع على هذه الخطة، حيث يميز لويس بين ثلاثة أصناف من كتابة التاريخ، لكنه يجعل القارئ لا يفرق بين الذاكرة «المستعادة» (إعادة بناء الماضي المنسي) وبين الذاكرة «المخترعة»

[٤] B. Lewis, *History: Remembered, Recovered, Invented*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.

(التأويل من أجل رفض الماضي السيئ وبناء هوية جديدة للمستقبل).[٥] لكن اختراع الآخرين من أجل معرفتهم هو خطة تأويلية غير بريئة.

مثلًا: تبدأ مقدمة كتاب **العرب في التاريخ** بسؤال لا يمكن أن يكون محايدًا، لا في الشكل ولا في الإجابة، ألا وهو: «ماذا يعني عربي؟ ... إن العرب قد يكونون أمة، لكنهم ليسوا جنسية بالمعنى القانوني.»[٦] أما الترجمة العربية فقد قالت: «من هو العربي؟ ... فالعرب قد يكونون أمة، ولكنهم ليسوا بعدُ جنسية بالمعنى القانوني.»[٧] لقد حرَّفتْ كلام المؤلف مرتين: نقلَت السؤال من «ماذا؟» (العربي شيء) إلى «من؟» (العربي شخص)، وأضافت حرف «بعدُ» (تعبيرًا عن أمنية قومية لم يقصدها المؤلف ولم تقع). لكن الترجمة العربية بعامة لن تقبض على التلميح الذي يتضمنه النص الإنجليزي في وجه الصلة الاشتقاقية غير المتوفرة في العربية بين nation (أمة) وnationality (جنسية).

طبعًا هذه الصعوبة النقدية في تأمين قيمة موضوعية في صناعة التاريخ لا تخص تاريخ العرب، بل هي معضلة إبستمولوجية تعرض لها فلاسفة كبار في التقليد الغربي مثل ميشيل فوكو وبول ريكور واقترحوا لها حلولًا، أهم مبدأ فيها هو تخفيف الادِّعاء «العلمي» في كتابة التاريخ والتركيز على البعد «التأويلي» و«السردي» لعمل المؤرخ بحيث يخرجه من بوتقة «ادعاء الحقيقة» إلى الأفق الرحب الذي ترسمه «تجارب المعنى». وهو وضع تأويلي شبه إيتيقي لا مخرج منه إلا بتطوير نوع صحي من «تأويلية الذات» (فوكو) أو إرساء سياسة للصفح (ريكور) عما لا يمكن الصفح عنه (دريدا). أما في حالة برنارد لويس فإن وضع الخطاب مغاير بشكل مزعج: إن أعماله نمط ناعم من سوء استعمال فضيلة التأويل أو مهنة السرد من أجل تزويد سياسة الحقيقة السائدة في الغرب حول العرب والإسلام بأدوات إخضاع معرفي تحول الاستشراق إلى آلة حرب رمزية جد خطيرة، وتنقله — حسب تعبير ريتشارد رورتي — من «الرغبة في الموضوعية» إلى «الرغبة في التضامن» مع الجماعة الأخلاقية أو المجتمعية التي ينتمي إليها المؤلف.

---

[٥] Ibid., p. 12.

[٦] Bernard Lewis, *The Arabs in History*, op. cit., p. 1: “What is an Arab? … The Arabs may be a nation; they are not a nationality in the legal sense”.

[٧] برنارد لويس، **العرب في التاريخ**، مصدر مذكور، ص٧.

وهكذا، فما يقدمه فلاسفة ما بعد البنيوية (فوكو، دريدا ...) وما بعد الفينومينولوجيا (ريكور، غادمير، فاتيمو ...) وما بعد الحداثة (فرانسوا ليوتار وأزمة السرديات التأسيسية) على أنه مكسب منهجي رائع صار متاحًا للمؤرخين الذين انعتقوا من الحس الوضعاني المغلق للقرن التاسع عشر واعتنقوا الحس التخييلي (fictional) المنفتح لمؤرخي القرن العشرين من أجل نقل التاريخ من ادعاءات الحقيقة إلى تجارب المعنى، نلاحظ أن برنارد لويس يستغله منهجيًّا (من حيث طرق الكتابة) لكنه يوظفه تأويليًّا (بوصفه أداة تخريبية لادعاء الهوية الذي تتأسس عليه تجارب المعنى الخاصة بالعرب والمسلمين). وعندئذٍ نكتشف أن مفاهيم لويس عن «العرب» أو عن «الإسلام» أو عن «الشرق» هي كما وصفها إدوارد سعيد، مجرد «تمثيلات» هووية من صنع الاستشراق، يقع التعامل معها وكأنها «ماهيات» مجردة، أقانيم سردية ذات دلالة موحدة وكلية، وبالتالي لا علاقة لها بتجارب المعنى أو بعالم الحياة حيث يوجد العرب أو المسلمون التاريخيون.

ومن ثم فإن نواة الإشكال لا تهم مهنة المؤرخ بما هي كذلك — فهذا ترف إبستمولوجي خاص بأسئلة الغربيين عن تاريخهم بعد القرن التاسع عشر — بل تتعلق بالانزياح الخفي ولكن المتعمَّد من مهنة المؤرخ إلى مهنة «الخبير». ولئن كان هذا منزلقًا نقديًّا قد وقع أيضًا في تفكير الغربيين، كما سجل ذلك ليوتار في مقالته الشهيرة عن **الوضع ما بعد الحديث**، حيث يؤكد أنه «فيلسوف» وليس «خبيرًا» في بيع المعرفة من أجل «شرعنة» نوع من سياسة الحقيقة، فإن ما قام به لويس هو تحويل المؤرخ إلى خبير إستراتيجي في تأويل هوية الإسلام وتقديم هذا التأويل للأوساط السياسية الغربية بوصفه معرفة للشرعنة.

فمنذ ١٩٧٤م انقلب برنارد لويس من أستاذ مختص في تاريخ الشرق الأوسط إلى «مثقف/خبير» يتم استدعاؤه للنقاش حول الإسلام. وفي هذه السنة (سنة طلاقه أيضًا) هو قد التحق بجامعة برينستون ومعهد الدراسات المتقدمة. لكن هذا الجانب الوظيفي ليس جديدًا في مسيرته. فقد كتب سنة ١٩٦٤م كتابًا يتخطى مهنة المؤرخ المختص، تحت عنوان **الشرق الأوسط والغرب**.[٨] يصف نشأة الشرق الأوسط الحديث من وجهة نظر كولونيالية، وهو كتاب جعل منه خبيرًا في هذه الجهة من العالم يُستشار في معرفته أو الهيمنة عليه. إن خطورة كتاباته تكمن خاصة في الاشتغال على القضايا الهووية التي

---

[8] B. Lewis, *The Middle East and the West*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1964.

تؤرق الضمير الغربي في علاقته التاريخية بالإسلام، وترعب الإنسان الغربي في علاقته اليومية أو السياسية بالمسلمين، بحيث يمكن، بيسر شديد، الوقوع في ربط سردي وتخييلي بين تاريخ العرب في العصور الوسطى وتاريخهم الحديث. مثلًا: إن كتابه عن **الحشاشين** (١٩٦٧م)[٩] قد وجد صدًى خاصًّا بسبب حججه المتعلقة بالربط بين فرقة الحشاشين والإرهاب الإسلاموي، واعتُبر منطلقًا مبكرًا لهذا النوع من البحث.

يبدو برنارد لويس بمثابة ناقوس الخطر الثقافي الذي ينبه الغرب إلى خطر هووي عالمي محدِق به هو ما سماه سنة ١٩٧٦م «عودة الإسلام»[١٠] وهي عودة تجد نموذجها — حسب تقديره — في فرقة الحشاشين (كما درسها سنة ١٩٦٧م)، وتمتد من الثورة الإيرانية (١٩٧٨م) إلى أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١م، وإلى حماس في غزة، وإلى تجليها الأقصى في تنظيم الدولة الإسلامية (٢٠١٤م). وأكبر سمة يقف عندها لويس في هوية «الإسلاميين» هي ما لا يقبل العقل الغربي الحديث تصوره؛ نعني تأسيس الدولة الإسلامية على تقنية الاستشهاد. صحيح أن لويس لم يدخر جهدًا في بيان «جذور الغضب الإسلامي»[١١] (١٩٨٠م)، وهي بالأساس نابعة من الشعور بالضيم والإهانة من «إمبريالية الغرب».[١٢] وصحيح أنه يعترف في نصوصه[١٣] بأن «التسامح الإسلامي تجاه غير المؤمنين قد كان أفضل من أي تسامح متاح في المسيحية، وذلك حتى ظهور العلمانية في القرن السابع عشر.» وأنه «لم يحدث في أي وقت أن منح الفقهاء القدماء أي موافقة أو شرعية لما نسميه اليوم باسم الإرهاب.»[١٤] لكن هشاشة موقف لويس المؤرخ للإسلام وضرره على فهم المسلمين لأنفسهم وخطورته على تلقي الغرب لهم ولثقافتهم، إنما تكمن في إيمانه

---

[٩] B. Lewis, *Assassins, A Radical Sect in Islam* (Londres, 1967, New York, 1980); Martha Crenshaw, *Terrorism in Context*, Pennsylvania University Press, 1995, p. 554, note 2.

[١٠] B. Lewis, “The Return of Islam,” *Commentary, January* 1, 1976.

[١١] B. Lewis, “The Roots of Muslim Rage,” *The Atlantic*, September, 1990, pp. 48 sq.

[١٢] Ibid., p. 53.

[١٣] B. Lewis, Buntzie Ellis Churchill, *Islam: The Religion and the People*, Indianaopolis: Wharton Press, 2008, p. 146: “generally speaking, Muslim tolerance of unbelievers was far better than anything available in Christendom, until the rise of secularism in the 17th century”.

[١٤] ibid., p. 151.

الراسخ بظاهرة «صدام الحضارات» (فرضية أن الهويات والأديان هي بؤرة النزاع في عصور ما بعد الأيديولوجيات) الذي هو مصطلح كان لويس هو من وضعه في الخدمة سنة ١٩٩٠م، ضمن مقالة «جذور الغضب الإسلامي»،[١٥] وإنْ كان في أصله عبارة مرسلة جاءت على لسان ألبير كامو منذ سنة ١٩٤٦م في نقاش حول مآل المسألة الجزائرية. ولهذا فإن الحاجة إلى آراء برنارد لويس قد انحصرت في الفضاءات الغربية في استشارته حول مستقبل الغرب «العلماني» تحت تهديد الإسلام الذي لا يشعر بأي «حاجة إلى العلمانية»[١٦] و«لم يكن أبدًا مهيأ، لا في النظرية ولا في التطبيق، للموافقة على المساواة التامة مع الذين لهم معتقدات أخرى.»[١٧]

ونختم هذه المقالة بما جاء في المقابلة التي أجرتها معه الصحيفة الألمانية «العالم» (Die Welt) في ١٩-٠٤-٢٠٠٦م تحت عنوان استفزازي هو «أوروبا ستصبح إسلامية»،[١٨] وتم تقديمها على أنها نبوءة صاغها لويس نفسه. وكانت إجابته كالتالي: «إذا ما بقيت الاتجاهات الحالية للهجرة والديمغرافيا على حالها، فإن أوروبا سوف تصبح إسلامية. وبالطبع لم يحدث أي تغيير كبير في هذه الاتجاهات.» إن المؤرخ يعرف جيدًا المفعول النفسي والتداولي لنبوءات كهذه، ولا سيما إذا كانت صادرة تحت مظلة المعرفة الأكاديمية.

(١٤) التسامح تقنية الغرباء أو الذمي السعيد

تكمن أهمية القول في التسامح في كون هذا المفهوم بمثابة عدسة اختبار لكل إشكالية الحداثة في تاريخ الإنسانية منذ نهاية القرون الوسطى إلى اليوم. وهي قرون لا تريد أن تنتهي في عديد من الثقافات. غير أنه من المنصف أن نشير إلى أن تاريخ فكرة التسامح ليس حديثًا فقط، بل كل الثقافات غير الحديثة قد عرفت إرهاصات ومحاولات خاصة حول مسألة التسامح؛ وذلك لسبب وجيه وهو أنه لا يمكن التفكير في التسامح دون الزوج المفهومي المرتبط به ضرورة؛ نعني مفهوم الاضطهاد. وهكذا فإن تاريخ التسامح

---

[١٥] B. Lewis, "The Roots of Muslim Rage". op. cit., p. 56.

[١٦] ibid., p. 56: "There was no need for secularism in islam …".

[١٧] Ibid.

[١٨] *Die Welt*, Veröffentlicht am 19.04.2006: "Europa wird islamisch".

هو بشكل بنيوي يعكس تاريخ الاضطهاد الديني ويتواشج معه. ويمكن أن نقرأ تاريخ مفهوم التسامح في ثلاث خطوات أو أسئلة متمايزة:

(أ) كيف كانت الدول قبل الحديثة (الفرس، اليونان، الروم، المسلمون ...) تطرح مسألة التسامح مع «الآخر» الديني بخاصة؟

(ب) كيف صاغ فلاسفة الحداثة مفهوم التسامح بوصفه أحد مبادئ عصر التنوير؟

(ج) بأي وجه عاد الفلاسفة المعاصرون إلى إعادة تأهيل مفهوم التسامح في خضمِّ ما يُسمى «عودة الديني»؟

ما يؤمن به الآخر ليس عدوًّا بالضرورة

لم يكن التسامح في العصور القديمة مُشكِلًا يهم «الفرد»، بل الدولة، وبعامة هو يهم «الجماعة» المدنية أو الدينية التي ننتمي إليها. بل إن موضوع التسامح لم يكن يهم الفرد داخل جماعته، بل فقط يهم «الغريب». وكتب العهد القديم تحتوي على عدد كبير من الآيات التي تقنن طرق التعامل مع الغرباء. وهو معطًى حاولت الفيلسوفة جوليا كريستيفا أن تستنبط منه فلسفة في التسامح تقوم على أن كل البشر غرباء وعليهم أن يدخلوا في حوار بين الهويات بوصفها كلها هويات غريبة. وحسب العهد القديم أيضًا فإن كورش الأكبر، ملك الفرس، كان يعتقد أنه حرر اليهود من الأسر البابلي (٥٣٩–٥٣٠ق.م.) في ضرب من الالتزام بأخلاق الغرباء، وهم يُثنون عليه ويصفونه بالتسامح. وهو وضع تمتع به اليهود أيضًا في مدينة الإسكندرية اليونانية (المؤسسة سنة ٣٣١ق.م.) بوصفهم جماعة دينية غريبة تعيش في مساواة مع السكان المصريين واليونانيين، اعتبرها الفيلسوف الأمريكي ميكائيل والزر مثالًا مفيدًا كي نفهم ملامح صيغة إمبراطورية من التعدد الثقافي بين المواطنين. وهو وضع لم تخل منه الإمبراطورية الرومانية التي كانت تشجع الشعوب الخاضعة لسلطتها على أن تواصل عبادة آلهتها الخاصة، وكان ذلك جزءًا حاسمًا من البروباغندا الرومانية، ولم يكن يتم اضطهاد المسيحيين إلا لأنهم كانوا يجدفون على آلهة روما ويرفضون تمجيد الإمبراطور بوصفه إلهًا، وذلك كان إلى حين، حيث إنه مع سنة ٣١١ للميلاد عمد الإمبراطور الروماني نفسه، غاليريوس ماكسيمينوس، إلى سن مرسوم عام يقضي بنهاية اضطهاد المسيحيين حمل اسمه، ومنح المسيحية لأول مرة منزلة «الدين المسموح به» (religio licita) بجانب الدين الروماني والدين اليهودي. وهو وضع أخلاقي

وقانوني كرسته الخلافة الإسلامية من خلال مفهوم «أهل الذمة». ومفهوم «الذمية» يمكن اعتباره الصيغة المكتملة أو القصوى من طروحات الدول والجماعات قبل الحديثة لقضية التسامح مع الآخر بوصفه غريبًا داخليًّا، أي مشاركًا لنا في مساحة العيش دون أن يكون «منا» بالمعنى الهووي. هو جزء من شكل حياتنا أو نموذج عيشنا لكنه ليس جزءًا من عناصر هويتنا الخاصة. لكن ذلك يعني أن التسامح هو هنا وضع قانوني وليس له أي جوهر روحي، هو تسامح بلا موضوع. ولا يبدو أن العصور اللاحقة، ولا سيما في البلاد الأوروبية إلى حد نهاية العصور الوسطى، هي قد أضافت تأطيرًا جديدًا لمسألة التسامح. كان الوضع حول التسامح يتعلق في كل مرة بتحديد منزلة مخصوصة للآخر ولكيفية التعامل معه دون اضطهاده. إلا أنه يمكن التأكيد على أن الدين إنما كان دومًا هو الخيط الإشكالي بأي طرح قانوني حول التسامح: في طورٍ أول كان الآخر يهوديًّا (وهو وضع التسامح في نطاق الدولة الفارسية ثم اليونانية)، وفي طورٍ ثانٍ كان الآخر مسيحيًّا (وهو وضع التسامح في أفق الدولة الرومانية)، وفي طورٍ ثالث صار الآخر متعدد الثقافات والأديان، كان يهوديًّا ونصرانيًّا ومجوسيًّا وصابئة ... إلخ، ولذلك كان ينبغي استجماعه في الوصف الفقهي الشهير «أهل الذمة». وهو تغير حاسم في وضعه القانوني: إنه لم يعد يحمل توقيعا هوويًّا خاصًّا (يهوديًّا مثلًا أو مسيحيًّا ... إلخ.) بل صار مصنفًا في مجموعة واسعة من «الآخرين» الدينيين ليس لنا أن نتعامل مع هوياتهم الخاصة، بل علينا أن نحترم نوعًا من «المعاهدة» القانونية حول الاختلاف معهم بوصفهم «مواطنين» من درجة معينة يساووننا في أشياء (المجال الدنيوي) لكنهم لا يساووننا في أشياء أخرى (المجال العقدي). وما عرفه المسلمون تحت مسمى «صحيفة المدينة» التي وُضعت سنة ٦٢٣ للميلاد (والتي تُعتَبَر أول تقنين مدني لقضية التسامح بين الطوائف والأديان في تاريخ أنفسنا العميقة) إنما كان بمثابة تحديد للمفردات والحدود القانونية الأساسية للعيش المشترك داخل الاختلاف بين جملة من الهويات أو الآخرين المتمايزين دينيًّا. وبلمحة سريعة، ما يجدر بنا الاحتفاظ به من تلك الصحيفة أمران حاسمان؛ أولهما: أن التسامح لا يقف عند «أهل الكتاب» فقط بل هو لا يخلو في بند من بنود الصحيفة من أن يشمل الوثنيين أيضًا في نوع من الـ «جوار» المدني الذي يتجاوز الاختلاف الديني، وخاصة فيما يتعلق بالمال والنفس، وثانيهما: أن التمايز الديني لا ينفي أن الدفاع عن المدينة يجب أن يكون جماعيًّا بين جميع الطوائف المشاركة في الصحيفة، وهو تأسيس لطيف لفكرة «الوطن» بوصفها قيمة معنوية تهم الحياة المشتركة وتوجد فوق الأديان والطوائف المختلفة.

تسامح المحدثين

ما بين القرن الثالث عشر والقرن السادس عشر طور الأوروبيون مدونات قانونية بغرض حماية حرية الأديان. وقد رصد مؤرخو الأفكار الحديثة خطًّا متصاعدًا من الوقائع الحقوقية التأسيسية لنوع من «أهل الذمة» المحدثين، من قبيل ١٢٦٤م (معاهدة كاليتسز أو المعاهدة العامة للحريات اليهودية في بولونيا) أو ١٣٤٨م (عندما سن البابا كليمنت السادس مرسومًا لحماية اليهود أثناء الوباء الأسود ويحرم على الكاثوليك قتلهم). وهي خطوات حقوقية ساهمت بشكل حاسم في انتشار أفكار غير مسبوقة حول «حرية التدين» و«حرية الضمير» في جو ثقافي أخذت تغلب عليه النزعة الإنسانوية كبديل أخلاقي وأدبي عن ثقافة الملة المسيحية التي كانت بمثابة المرجع أو المذهب الروحي الوحيد لمصادر الذات في أوروبا. وفي هذا الجو الإنسانوي أخذت فكرة التسامح في التشكل والتبلور على نحو حثيثٍ وغير قابل للسيطرة. ومنذ مطلع القرن الخامس عشر بدأت تظهر آداب التسامح: مثلًا في بولونيا حيث كتب باولس فلاديميري (في مجمع كونستانس، ١٤١٤م) **رسالة في سلطة البابا والإمبراطور فيما يخص الكفار**، بسط فيها نظرية التعايش بين البلدان المسيحية وغير المسيحية. أو في هولندا حيث كتب إيراسموس (١٤٦٦–١٥٣٦م)، أحد رواد الحركة الإنسانوية، الذي يقول بأنه «أحسن أن نشفي المريض من أن نقتله.» أو توماس مور الذي طمأن سكان **اليوتوبيا** (١٥١٦م)، المدينة التي لا توجد في أي مكان، بأن الطوباويين يمكنهم أن يتخذوا ما شاءوا من المعتقدات الدينية المختلفة دون أن تضطهدهم أية سلطة. هذا التواتر حول فكرة التسامح مع الآخر الديني، غير المسيحي بعامة، قد أدى إلى ظهور حركات الإصلاح، وخاصة الحركة البروتستانتية التي جعلت من «حرية الضمير» شعارًا أساسيًّا. وفي المجمع الإمبراطوري (الذي انعقد في ألمانيا سنة ١٥٢١م) لم يجد مارتن لوثر من وسيلة للدفاع عن نفسه ضد تهمة الزندقة غير مقولة «حرية الضمير» التي تحولت بسرعة إلى بيان أخلاقي شمل كل ثقافات أوروبا. وقد أسس لوثر هذه الفكرة على اعتبار أن الإيمان هو هبة حرة من الله وأنه لا يمكن إكراه أحد عليه، ومن ثم إنه لا يجدر بنا الانتصار على الهراطقة بالنار بل بالمواعظ المكتوبة.

وفي أواسط القرن السادس عشر صار يمكن التساؤل الرسمي حول أحقية أي سلطة في محاكمة الملحدين، وهو ما كرسه سيباستيان كاستليو، البروتستانتي الفرنسي، الذي نشر سنة ١٥٥٤م تحت اسم، مستعار، رسالة عنوانها **ما إذا كان يحق لأحدٍ اضطهاد غير المؤمنين**، وهو كاتب يُؤثَر عنه عبارة: «أن تقتل إنسانًا لا يعني حماية

مذهب ما، بل أن تقتل إنسانًا فحسب.» وبالطبع لم يكن ذلك دعوة ماجنة إلى مجرد الإلحاد أو الهرطقة، بل فقط التنبيه إلى أهمية حرية الضمير في تأمين مطلب التعايش السلمي بين المختلفين دينيًّا. وهو مطلب جسدته كتابات حوارية أخذت تجمِّع المختلفين وتحولهم إلى شخصيات سردية، كان القصد الروحي من ذلك هو بلورة شروط العيش المشترك القائم على فكرة التسامح المتبادل. ومن أفضل الأمثلة ما افترعه جان بودان، الكاثوليكي الفرنسي، في كتابه **ندوة العلماء السبعة الذين لهم مشاعر مختلفة حول أسرار الأشياء الموحى بها**، وهو كتاب حرره المؤلف ما بين ١٥٨٧ و١٥٩٣م، لكنه بقي مخطوطًا تتداوله الأيدي الحرة إلى أن ظهرت نشرة جزئية له في سنة ١٨٤١م. وهؤلاء السبعة هم ينتمون إلى الديانات الثلاث المختلفة (اليهودية والمسيحية والإسلام) جسدوا ذلك في شخصيات سردية اجتمعت في مدينة البندقية رمز التسامح والمواطنة العالمية في ذلك العصر. وكانت النتيجة العليا أن بدأ يظهر تمييز حاسم بين ضربين من التسامح: التسامح المدني والذي يهم سياسة الدولة تجاه المعارضة الدينية، والتسامح الكنسي والذي يهم درجات التنوع الديني الذي يمكن لكنيسة مفردة أن تتسامح معه. وهو ما كرسته مجموعة حثيثة ومتتالية من المراسيم والمعاهدات حول سياسات التسامح مثل «مرسوم توردا» سنة ١٥٦٨م حول التسامح الديني الكاثوليكي مع كنائس الأرثوذكس (المجر)، أو مرسوم الإمبراطور الروماني ماكسيميان الثاني حول التسامح الديني مع نبلاء النمسا، أو «مرسوم نانْت» الذي أعلنه ملك فرنسا هنري الرابع سنة ١٥٩٨م مع البروتستانت.

لكن ما عابه التنويريون على هذا النوع من التسامح المدني أو الديني هو كونه لئن كان ينحو نحو إقرار قيمة التسامح بين الطوائف المتنازعة على المقدس، فهو لا يعترف للأفراد بالحق في حرية التدين. ومن ثمة يمكن دومًا ملاحظة الفرق الخطير بين فكرة التسامح وبين الحق في الحرية الدينية.

وهو اعتراض حقوقي وأخلاقي سوف يجد في فلسفة عصر التنوير هالته العليا. فنحن نقرأ عندئذٍ ما نشره جون ملتون (ت. ١٦٧٤م)، وهو بروتستانتي إنجليزي، سنة ١٦٤٤م تحت عنوان **خطاب في حرية الطباعة غير المراقبة موجهة إلى برلمان إنجلترا**. وهو نص يكرس «حرية المعرفة والتعبير والنقاش بحرية طبقًا للضمير فوق كل الحريات الأخرى.» وإن كان هذا الحق لا يشمل الملحدين واليهود والمسلمين وحتى الكاثوليك، إلا أنه أنشأ نوعًا جديدًا من الحق، وحوَّله إلى مادة للنقاش العمومي تحت مقولة الفرد التي باتت هي موضوع التسامح، وليس سياسات أو مراسيم الدولة أو الكنيسة.

ويمكن اعتبار النصف الثاني من القرن السابع عشر هو الحقبة الحاسمة التي تبلورت فيها ملامح فلسفة في التسامح. وهو طور يمكن ملاحظة قوته الإثباتية في كتاب سبينوزا **رسالة في اللاهوت والسياسة** (المقدمة والفصل الأخير) المنشور تحت اسم مستعار سنة ١٦٧٠م، حيث تحولت حرية التفكير أو التفلسف إلى مُشكِل قائم برأسه فتح المجال أمام تقاليد نقد اللاهوت السياسي في أوروبا. وهو أكبر دفاع فلسفي حديث ضد تهمة الإلحاد باسم حرية الرأي.

وهكذا لم يأت الفلاسفة إلى الخوض في مسألة التسامح إلا في عصور متأخرة، حيث إن أول التصانيف المفردة إلى هذا المفهوم لم تظهر إلا في ثمانينيات القرن السابع عشر، مع انتشار كتابات فلسفية متزامنة أمضاها كل من جون لوك (**رسالة في التسامح**، ١٦٨٦م) وبيير بايل (**في التسامح: تعليق فلسفي**، ١٦٨٧م)، صارت بسرعة شديدة بمثابة مراجع رسمية لآراء كل مفكري عصر التنوير حول التسامح، من قبيل ما كتبه فولتير (**رسالة في التسامح**، ١٧٦٣م) أو ليسنغ (**ناتان الحكيم**، ١٧٧٩م). لكن هيغل — الذي لم يكن له قول خاص في التسامح مثل بقية أقرانه في القرن التاسع عشر، عصر الدولة/الأمة الإمبراطورية — قد علمنا أن الفلسفة هي مثل بومة مينارفا لا تأخذ في الطيران إلا في الغروب، عندما يكون عالم أو عصرٌ ما آذن على النهاية. وليس ذلك العالم أو العصر غير ما درج المحدثون على تسميته باسم «العصور الوسطى»، أي عصور الملة الدينية في تلويناتها الإبراهيمية المختلفة، والتي بلغت حضيضها الأخلاقي في صيغتها الأوروبية فيما سُمي «حروب الأديان» والتي أعقبت ظهور حركات الإصلاح البروتستانتية وامتدت ما بين ١٥١٧ و١٦٤٨م، لكن الاضطهادات الناجمة عنها لم تُمْحَ في فرنسا مثلًا حتى تم إيقافها تحت لويس السادس عشر سنة ١٧٨٧م. وهو عصر أغلقته الثورات الأوروبية حين سلمت مهمة تشكيل هوية «الفرد» الحديث إلى الدولة/الأمة التي فرضت بصمة أخلاقية بلا تسامح إلى سنة ١٩٤٥م.

استئناف المعاصرين لفكرة التسامح

كان «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» سنة ١٩٤٨م بمثابة تغيير في براديغم النقاش حول التسامح، وهذه المرة على مستوى الإنسانية. وفي الفقرة ١٨ منه نحن نقرأ: «لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها؛ سواء أكان

ذلك سرًّا أم مع الجماعة.» ربما لم يفعل الفلاسفة منذئذٍ سوى شرح هذا البند وترجمته في مسائل حقوقية وأخلاقية مفصلة حسب التنوع الهووي والثقافي لكل شعب أو جماعة. وعلى ما ينطوي عليه هذا الإعلان من تركيز على قيمة «الشخص» و«الحريات الشخصية» فإن موضوع التسامح لم يعد «الفرد» بل «حقوق الإنسان» التي يمكنه التمتع بها داخل الجماعة التي ينتمي إليها. وهذا يعني أن رهان التسامح ليس الفردانية بل نموذج العيش أو شكل الحياة المشتركة التي تكفل الحق في الحرية.

إن المُشكِل هو أن هذا الإعلان حول الحريات الشخصية لا يُقرأ بنفس الرهانات قبل وبعد ظهور ما يُسمَّى «عودة الديني» في أفق الغرب ما بعد الحديث، كما وصَّف ذلك جيل كيبل في كتابه **ثأر الله: مسيحيون ويهود ومسلمون في إعادة غزو العالم** (١٩٩١م) أو ما سُمي في كتابات كثيرة «إعادة السحر إلى العالم» ما بين ١٩٩٤ و٢٠٠٩م.

ويمكن أن نؤرخ للاستئناف الفلسفي للنقاش حول التسامح بما وقع قبل وبعد انهيار جدار برلين (١٩٨٩م) وانطلاق نزاعات الاعتراف لدى شعوب أوروبا الشرقية من عقالها الدكتاتوري (فوكوياما، أكسيل هونيث ...).

ما قبلُ، كان النقاش الغربي حقوقيًّا، أي يتعلق بحق الأفراد أو الأقليات في حريات شخصية تدور حول قضايا الثقافة والأقلية والجنس حيث تحول التسامح إلى قانون. لكن فرض التسامح بقانون الدولة هو سوف يؤدي إلى ما سمَّاه هربرت ماركوز سنة ١٩٦٥م «**التسامح القمعي**» وهي مقالة نُشرت في كتاب عنوانه **نقد التسامح المحض**. سوف يُمنع الناس من مقاومة ما يعتبرونه خطيرًا أو مخالفًا لحريتهم أو لنموذج العيش الخاص بهم. وهو معطًى إشكالي ليس بعيدًا عن سؤال جون رولز في **نظرية عن العدل**: «هل يجب التسامح مع غير المتسامحين؟»

بعد انهيار جدار برلين، دخل نزاع الاعتراف على الخط، وغيَّر مفردات التسامح بشكل مزعج. ما كان شخصيًّا أصبح هذه المرة هوويًّا أو لاهوتيًّا. وإذا بوجه «الآخر» ما قبل الحديث أخذ يطل بشبحه المخيف بشكل حوَّل النزاعات الحقوقية حول الهوية أو الجندر إلى نقاش من درجة ثانية. وفي هذا الصدد ذهب هابرماس، في مقالة مهيبة نشرها سنة ٢٠٠٢م تحت عنوان «**التسامح الديني بوصفه ناظمًا للحقوق الثقافية**»، إلى أن حقوق الإنسان لم تنشأ عن حرية التدين بل العكس: إنه لا يمكن إقرار التسامح بوصفه واقعًا عمليًّا إلا إذا كان المواطنون قادرين على العمل بشكل «بيذاتي» حيث يأخذون قراراتهم بعد تشاورٍ حرٍّ يستطيعون فيه اتخاذ منظورات متبادلة ومصالح مشتركة.

لا يمكن منع عدم التسامح بمجرد إقرار الحق في حرية التدين. ولا يمكن أن تتعايش الحقوق أو الحريات إلا داخل تصور يحترم تعدد رؤى العالم الثقافية أو الدينية. إن التسامح هو وضع حدودي بين نماذج عيش حولت تبادل الحقوق الدستورية إلى سلوكات أخلاقية في فضاء عمومي متقاسم بين مواطنين متساوين. لكن هذا الوعد لا يزال «يوتوبيا» غير لائقة. بل يبدو الفيلسوف في هذه الأثناء متواطئًا ما فتئ يُشيح ببصره عن الضحايا.

(١٥) السعادة مُشكِل سياسي

eudaimonia: هكذا سمى اليونان معنى «السعادة» أو «الغبطة» أو سرور الحكمة، وهو اللفظ الذي عوَّل عليه أرسطو في تخريج معنى أن يكون الفيلسوف «سعيدًا»، ثم صار تقليدًا نظريًّا وأخلاقيًّا في فهم تاريخ مفهوم السعادة في التراث الغربي بعامة. ومن الناحية الاشتقاقية هو مكون من مقطع eu أي «خيِّر» أو «جيد»، ومن مقطع *daimon* الذي يؤخذ على معانٍ شتى مثل: «الإله، الروح، الجن، المارد، القوة الخفية، القدر، الشيء الإلهي»؛ وفي الترجمات اليونانية للتوراة العربية استُعمل لفظ *daimonion* مقابل «روح شريرة»، روح أقل رتبة من «الملاك» الذي تمت ترجمته إلى اليونانية بلفظة *ángelos*. لا تكون النفس «سعيدة» إلا بقدر ما تتمرن على التحول إلى «روح جيدة» (eudaimonèsein)؛ أي قادرة على احتمال حكمة معينة أو نوع من الحقيقة، أو تُنصِت — كما جاء في مختلف محاورات أفلاطون[١٩] — إلى ما تبثه أو توحي به «العلامة الإلهية» (to daimonion sêmèion) التي قال سقراط إنها هي التي علمته كيف يكون «سعيدًا»، أي مستعدًّا لتعلم فن العيش في مدينة العدل المنشودة، والتي لا يمكن أن تتأسس إلا على الحقيقة. ولا ننس أن تهمة سقراط التي أدت إلى إعدامه إنما كانت، كما تقول الترجمات الرسمية، إدخال «آلهة» (*daimonia*) جديدة إلى المدينة.[٢٠] ولكن ماذا لو لم تكن تهمته السرية سوى إدخال أشكال جديدة من «السعادة» (نعني من الـ *eudaimonia*/الألوهة الجيدة) إلى المدينة؟ لم يكن «الفيلسوف» يعني — حسب سقراط — إلا ذلك الذي يمتلك الشجاعة على

---

[١٩] Platon, *Apologie*, 40a–c; *Alcibiade I*, 103a 4–b 2; *Euthyphron*, 3b 5–7; *Euthydème*, 272e 3–4; *République* VI, 496c 3–4; *Phèdre*, 242b 8–9; *Théétète*, 151a 4. Dans *l'Hippias majeur*, 304c 1–4.

[٢٠] Platon, *Apologie de Socrate*, 24b–c.

الإنصات إلى «علامة الآلهة» في نفسه، وبهذا المعنى فقط يمكنه ادِّعاء «السعادة». طبعًا ليس من الصدفة أن لفظة «daimonion» في اليونانية متى أُخذت مصدرًا هي تعنى «الألوهية»، لكنها ألوهية لا تأمر بأكثر مما قاله الهاتف في معبد دالف: «اعرف نفسك بنفسك» (gnôthi seauton)، وكان فوكو قد بين في أحد دروسه الأخيرة[٢١] أنه أمرٌ حجب أمرًا أكثر دقة وأكثر خطورة هو: «epimeleia heauto»، أي ضرورة «العناية بأنفسنا» وهو عنوان أحد كتبه.[٢٢] ويبدو أن التحريف الذي جعل «إله» (*daimonion*) سقراط ينقلب إلى مجرد «جن» أو «مارد وسيط» (*daimon*) بين البشر والآلهة هو أمر لم يظهر إلا منذ القرن الثاني بعد الميلاد، وبالتالي هو تأويل «لاهوتي»، أي غير يوناني.

إن محاكمة سقراط تكشف لنا إلى أي حد كان سؤال الفلسفة عن السعادة قادرًا على إقحام الآلهة في شئون المدينة. وبعبارة جامعة: إن السعادة لدى الفلاسفة الإغريق إنما كانت في جوهرها مُشكِلًا «سياسيًّا»، أي متعلقًا بفن العيش داخل المدينة، ولا سيما بوصفها شأنًا هو من الخطورة بحيث يهم العلاقة بين البشر والآلهة. إن السعادة هي لدى أفلاطون وأرسطو الغاية القصوى من التفلسف في كل مرة. ولا وجاهة لفلسفة لا تعِدنا بمفهوم مناسب عن الحاجة الإنسانية إلى السعادة. وفي الواقع يتفاوت الفلاسفة بقدر نجاحهم أو إخفاقهم في طرح مفيد للسؤال الفلسفي عن ماهية السعادة. لكن المتصفح لتاريخ مفهوم السعادة عند المتفلسفة إنما يقف على أن البحث في معنى السعادة هو اختراع فلسفي سنَّه القدماء وبشكل مبكر يدعو إلى التساؤل. إلا أنه سرعان ما يقف أيضًا على معطًى آخر لا يقل مدعاة إلى التساؤل: أن المحدثين — أي كل أولئك الذين تفلسفوا تحت سقف علمنة القيم المسيحية من ديكارت إلى نيتشه وهَيدغر مرورا بكانط — هم فاشلون أساسيون في طرح مسألة السعادة أو الاضطلاع بها.

طبعًا، وحده سبينوزا كان استثناءً، أو كان، كما قال أنطونيو نِغري، «شذوذًا متوحشًا»، في التمسك المثير بقدرة فلسفية «مضادة للحداثة» على مواصلة التفكير في ماهية السعادة[٢٣] ليس فقط بوصفها أحد موضوعات الفلسفة الأخلاقية، بل باعتبارها

---

[٢١] M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France, 1981–1982, Paris, Seuil Gallimard, 2001, pp. 13–14.

[٢٢] M. Foucault, *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

[٢٣] Bruno Giuliani, *Le Bonheur avec Spinoza: l'Ethique reformulée pour notre temps*, Paris, Almora, 2011.

المقام الذي يعبر فيه الإنسان عن ماهيته، بحيث «إن السعادة ليست ثوابًا على الفضيلة بل هي الفضيلة ذاتها.»[٢٤] وليس من الصدفة في شيء أن التفلسف حول السعادة، بما هو كذلك، هو لن يعود إلى الاشتغال بشكل رسمي إلا في النصف الثاني من القرن العشرين الذي شهد، خاصة في الأدبيات الفرنسية، عودة مذهلة لفلسفة سبينوزا مع جيل الستينيات (من قبيل جيل دولوز أو تلاميذ ألتوسير).

أما مع نهاية القرن العشرين، وخاصة مع بداية هذا القرن، فإن السعادة قد استعادت منزلتها الفلسفية الرسمية التي كانت تتمتع بها عند اليونان والرومان، بعد تحضيرات غير مباشرة ولكن حاسمة بواسطة بحوث غير مسبوقة حول قضايا الجسد والرغبة واللذة والعنف والجنس والاختلاف والهوية والعيش معًا (كما في كتابات فرويد ووليام رايش وحنًّا أرندت وفوكو ودريدا وريكور ...). كان التأليف حول السعادة تقليدًا لدى القدماء (خاصة: أرسطو، أبيقور، سينيكا ...)، قطع معه المحدثون بعامة إلى حدود هَيدغر، ثم عاد إليه المعاصرون بشكل هامشي، مع شوبنهاور مثلًا في مقالته الرشيقة: «**فن أن تكون سعيدًا**»[٢٥] أو «علم السعادة» (Eudémonologie)، ثم بشكل رسمي ومثير ومؤسساتي، منذ عودة الفلاسفة إلى القضايا الإيتيقية بوصفها — حسب عبارة ليفيناس — ضربًا من «الفلسفة الأولى»، والتي شملت إيتيقا الحيوان وإيتيقا البيئة وإيتيقا العناية، وبلغت أوجها في الوقت الحالي في عودة رسمية ومؤسساتية لإيتيقا السعادة والتي تدور أسئلتها الأساسية حول مفهوم «الحياة الكريمة» أو «الحياة الجيدة» (good life).[٢٦]

إن الافتراض الذي يقودنا هو: أن السعادة قد كانت دومًا مُشكِلًا سياسيًّا. ولا يمكن للفلاسفة أن يطرحوا مفاهيم مركزية عن السعادة من دون تقليد سياسي قادر على أن يسمح للناس بتطوير تقنيات وجود مناسبة للعناية بأنفسهم. هكذا كان الأمر مع اليونان: أول شعب فلسفي وأول شعب سعيد في آنٍ. وهكذا تصورهم الغربيون وهكذا حاولوا منذ وقت قليل أن يكونوا. ولا ريب أن أرسطو هو من كرَّس في كتبه الأخلاقية والسياسية هذا الربط المبكر والوجودي بين السعادة والسياسة. وهو تقليد ظل قويًّا إلى

---

[٢٤] سبينوزا، **الأخلاق**، V، ٤٢.

[٢٥] Arthur Schopenhauer, *Die Kunst, glücklich zu sein*, Verlag C. H. Beck, München, 1998.

[٢٦] Cf. Alfredo Gomez-Muller (Sous la direction de), *Du bonheur comme question éthique*, Paris, L'Harmattan, 2002.

حدود الفلسفة العربية، وخاصة الفارابي، لكنه انتكس مع الفلسفة الحديثة ولن يعود إلى نضارته المفهومية إلا في آخر القرن العشرين، كما نرى ذلك بشكل باهر مع كونت سبونفيل[٢٧] أو آلان باديو.[٢٨]

قال: «لما كانت كل معرفة (gnôsis) وكل اختيار عن روية (prohairesis) يصبوان إلى خير ما، فإن علينا أن ننظر في الخير الذي تنزع إليه السياسية، نعني أي خير من جملة الأخيار التي يمكن تحقيقها هو الخير الأسمى (akrotaton). أما عن اسمه، على كل حال، فإن أغلب الناس هم متفقون أنه السعادة، وهذا قول العامة والخاصة. [...] وأما فيما يتعلق بماذا هي (ti estin) السعادة، فليس إلى الاتفاق على ذلك من سبيل، بل إن نفس الإنسان يغير رأيه في شأنها» (**أخلاق نيقوماخوس**، I، ٢).

يثبت أرسطو بشكل واضح أن السعادة ليست فقط الخير الأسمى بل هي الخير الذي إليه تصبو السياسة بما هي كذلك. لكن الخيط الناظم هنا هو فضيلة من نوع خاص: إنها فضيلة العناية بالنفس من أجل معرفتها، وليس يقدر على ذلك إلا الحكيم أو الفيلسوف. إن الفلسفة هي فن تحصيل السعادة بما هي كذلك، في معنى أنها تمرين على السعادة ولكن طبقًا للجزء الأكثر كمالًا من الإنسان بما هو «حيوان قادر على الكلام» (Zôon logon échon) يتفلسف يريد أن يكون «حيوانًا مدنيًّا» (*Zôon Politikon*) ناجحًا. وهذا الجزء الأكمل من الإنسان هو حسب أرسطو «نفسه» أو «عقله». إن رهان السعادة هو الجمع الحكيم بين القدرة على استعمال «العقل» أو كلام النفس (logos) وبين القدرة على «العيش» (bios) نمط الحياة الخاص بالبشر بما هم معرَّفون في ماهيتهم على أنهم «مواطنون» أي بالمعنى اليوناني «مدينيون» (*politai*) أو «يعيشون» في المدينة (*pólis*)، دون بقية الحيوانات التي «تحيا» أو هي على قيد «الحياة» (zoé) فقط.

في هذا الإطار بالتحديد علينا أن نفهم إثبات أرسطو بأن الخير الأسمى للسياسة هو السعادة. قال: «لقد فرضنا أن السياسة هي الغاية الأسمى، وهذا العلم غرضه الرئيس هو أن يجعل المواطنين موجودات من نوع معين (poious linas)، أي أناسًا شرفاء وقادرين على الأفعال النبيلة (praklikous lôn kalôn). وهكذا فإنه من الصواب أننا لا نطلق اسم السعادة لا على العجل ولا على الحصان ولا على أي حيوان آخر، إذْ لا أحد منها

[٢٧] André Comte-Sponville, *Le bonheur désespérément*, Pleins Feux, 2000.

[٢٨] Alain Badiou, *Métaphysique du bonheur réel*, Paris, PUF, coll. “Quadrige,” 2015.

هو قادر على المشاركة في فعل (energeias) من هذا النوع. ولهذا السبب أيضًا فإن الطفل لا يستطيع أن يكون سعيدًا؛ لأنه ليس قادرًا بعد على إتيان أفعال كهذه» (**أخلاق نيقوماخوس**، I، ١٠).

إن السعادة مُشكِل سياسي؛ لأن الأفراد من دون شكل مناسب من «الحكم المدني» لأنفسهم لا يمكنهم أن يطوروا مفاهيم مفيدة عن السعادة. وكان اليونان قد ميزوا، دون أن يفصلوا، بين ميدان السياسة (تدبير المدينة) وبين حقل الإيتيقا (تدبير النفس)، أو بعبارة رشيقة لابن المقفع بين «الأدب الكبير» (تحقيق العدل) و«الأدب الصغير» (تهذيب النفس). لكن السعادة مُشكِل عابر لهذا التمييز: إن السعادة في جوهرها مُشكِل «مدني» لأنه لا يكون «سعيدًا» أو قادرًا على السعادة إلا من يعيش في «مدينة» عادلة. هذا النوع من المواطن يصفه أرسطو قائلًا: «إنسان كهذا هو بلا ريب مثل إلهٍ بين البشر ... وبالنسبة إلى أناس من هذا النوع لا يوجد ناموس ليحكمه، فإنهم هم الناموس» (**كتاب السياسة**، III، ١٣).

بقي أنه علينا أن نسأل: لماذا أهمل «المحدثون» مُشكِل السعادة إلى غاية النصف الثاني من القرن العشرين؟ إن المثال الساطع هنا هو كانط؛ فهو خلاصة التصور المسيحي والتوحيدي لمعنى السعادة: أنه ليس مهمًّا أن تكون سعيدًا بل فقط أن تكون «جديرًا بالسعادة».[٢٩] لكن المثير هنا هو تعريفه للأخلاق بأنها تعني بالتحديد: «قيمة الشخص وجدارته بأن يكون سعيدًا.»[٣٠] وهذا الأمر نفسه لم يخرج عنه نيتشه، أعتى أعداء كانط، حين ختم كتاب **زرادشت** قائلًا: «ما همني أن أكون متألمًا أو مشفقًا، هل كنت أصبو إلى **السعادة**؟ إنما أصبو إلى **العمل** الذي يخصني.» ولا ينجو هَيدغر من لعنة السعادة لدى «المحدثين» حيث لا يتردد سيوران في وصف مقالة «السكينة» (Gelassenheit)[٣١] بأنها كُتبت في «أسلوب حزين». لكن سيوران ليس أقل تعاسة من هَيدغر الذي عرَّف الكيان بأنه «كينونة نحو الموت»، هو الذي كتب كتابًا عنوانه «**العيب في أنك وُلدت.**»[٣٢]

يمكن وصف كتابات ما بعد الحداثة بأنها في عمومها تمرين واسع على إصلاح معنى السعادة في أفق الإنسانية المعولمة. ولنا مثال في كتاب كونت سبونفيل عن السعادة.[٣٣]

---

[٢٩] كانط، **نقد العقل العملي**، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨م، ص٢٠٠.

[٣٠] نفسه.

[٣١] M. Heidegger, *Gelassenheit*. Neske, Pfullingen, 1957.

[٣٢] Emil Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, Paris: Gallimard, 1973.

[٣٣] André Comte-Sponville, *Le bonheur désespérément, op. cit*.

إن الرهان هو إصلاح ما أفسده التصور «الحديث» للسعادة خاصة كما ضبطه باسكال بشكل صريح: بوصفها غير ممكنة إلا كنوع من **الرجاء** في المستحيل. قال: «هكذا، نحن لا نعيش أبدًا، بل نحن نرجو ذلك، ولكوننا ما فتئنا نهيئ أنفسنا لأن نكون سعداء، فإنه من الحتمي ألا نكون كذلك أبدًا». لذلك لا توجد سعادة إلا ما يسميه سبونفيل «السعادة بالفعل» (bonheur en acte)، أي السعادة التي لا ترجو شيئًا يتجاوزها، أو السعادة التي لم تعد ترجو إلا ذاتها. قال: «توجد لذة وتوجد بهجة عندما نرغب فيما نملك، فيما نفعل، فيما هو كائن. هذا ما أسميه السعادة بالفعل. وبمعنى ما، هي سعادة يائسة لأنها سعادة لا ترجو شيئًا.» وحين تُشفى السعادة من الرجاء فيما يتجاوزها هي تصبح معاصرة لنفسها من الداخل.

ولكن هل يمكن للسعادة أن تستغني عن الرجاء فيما يتجاوزها إلا بفضل العيش الحر داخل مدينة تعاصر ذاتها؟ وحده مواطن في مدينة عادلة يمكن أن يكون سعيدًا. كان درس الفارابي رائعًا حين كتب بيدين متوازيتين عن أهل **المدينة الفاضلة** من جهة، وعن **تحصيل السعادة** من جهة أخرى: لن تكون سعيدًا إلا في مدينة «فاضلة» (أي قادرة على تكوين مواطنين جيدين)، ولكن أيضًا لا مستقبل لمدينة فاضلة لا تحقق السعادة. هذا هو الدرس ما بعد الحديث عن سعادة الموطنين، بعيدًا عن كل سرديات الشقاء باسم رجاء لا يلتذُّ به إلا الذين تجاوزوا أفق الإنسان.

(١٦) الفلسفة والشيخوخة. تمارين في سياسة العمر

قال دولوز وغواتاري: «ربما ليس من الممكن أن نطرح السؤال: ما هي **الفلسفة** إلا بشكل متأخر، حين تأتي **الشيخوخةُ**، حين تحين الساعةُ التي يكون فيها الكلام لمسًا وعِيانًا. إنه سؤال نطرحه حين لم يعد لدينا شيء نطلبه، لكن نتائجه يمكن أن تكون ثقيلة الاعتبار ... ثمة حالات حيث لا تمنحنا الشيخوخةُ شبابًا أبديًّا، بل بعين الضد من ذلك هي تمنحنا حريةً مطلقة العِنان، ضرورةً خالصة، حيث نتمتع بلحظة عفوٍ ورضًا ها هنا ما بين الحياة والموت، حيث تتآلف كل قطع الآلة كي ترسل إلى المستقبل سهمًا عابرًا للحقب والأعمار ...» (**ما الفلسفة؟**).

إن **الشيخوخة إذن تُقال على معانٍ عدة.**

عذرًا على التسمية: بعض الناس يفضل الكلام عن «المعمر» أو «المسن» أو «العقد السادس» أو «السابع»، وليس عن «الشيخ» أو «العجوز». كأن لياقة المصطلح يمكن

أن تحمينا من قساوة الاسم أو شراسة المعنى العاري. في الحقيقة، من يطرح السؤال الفلسفي عن الشيخوخة لا يقصد «التعمير» أو «التقدم في السن»، بل بالتحديد ذلك الشعور المخصوص بأنك صرت أكبر منك على نحو مزعج. لست أكبر من أحد، ولست أصغر من أحد، بل فقط أنت أكبر منك، ولم يعد ممكنًا أبدًا أن تصبح أصغر مما كنت إلى حد الآن. ومتى أردنا أن نقسو على أنفسنا نحن أيضًا، لنقل إن هذا هو تعريف «**العمر**»: نوع من الفائض في عدد السنين الذي يفرض سياسة المستقبل فقط بوسائل الماضي.

لكن الثقافات لا تؤرخ لآثار الوقت على الأجساد بنفس الطريقة. كان الناس في بعض العصور شيوخًا في الأربعين أو أقل من ذلك. وصرنا اليوم نستعمل «المعمرين» بعد المائة؛ لاختبار الحدود القصوى للنوع البشري في قدرته على تأجيل إمكانية الموت، حتى ينقلب الأمر في عديد من الأحيان إلى مشهد كوميدي. العمر كمشهد كوميدي: عندما يبدأ الوجه البشري في التخلي عن ملامحه والتحول شيئًا فشيئًا إلى كائن فضائي، يرانا ولا ينظر إلينا.

ربما يمكن تعريف الإنسان بأنه هو «الكائن العمري». ومن الطريف أن لغة غربية مثل الفرنسية، تعوِّل كثيرًا على لفظة âge لتنزيل هوية الشخص الإنساني في موضعها من سلم ذاته العميقة:

- طفل في حداثة سنه: le bas âge؛
- سن المراهقة: âge ingrat؛
- الفُتوَّة: bel âge؛ أو في ريعان الشباب: à la fleur de l’âge
- الكهولة: l’âge mûr؛
- سن اليأس: âge critique؛
- سن النضج: la force de l’âge؛
- سن التقاعد: limite d’âge؛
- مُسن: d’un certain âge؛
- الشيخوخة: les effets de l’âge.

من الغريب أن الفرنسيين يسمون المعمرين des doyens: ولهذه اللفظة استعمال عجيب يشبه «الشيخ» في العربية.

من اللاتينية decanus أي بالمعنى الحرفي: «من يقود عشرة رجال». لكن المعنى السائر هو: «الأكبر سنًّا» ومنه «المسئول» على غيره، وبهذا المعنى أُطلق على معنى

«الكاهن» في المعجم الكنسي وعلى «عميد» الكلية العلمانية. وفي فرنسا كان مستعملًا إلى حدِّ ١٩٦٨م، ثم تم تعويضه بصفة لائكية دقيقة هي: «مدير وحدة تكوين وبحث» (directeur d'unité de formation et de recherche).

كل هذه التسميات تحولت إلى مصطلحات وتمأسست. تحوَّل «العمر» إلى مؤسسة معنًى. وأخذ يفرض مقتضيات مسبقة على تصورنا لأنفسنا. ربما يتساءل أحدهم قائلًا: لماذا التعويل على الفرنسية هنا لاستكشاف دور مصطلح العمر في تشكيل تصورنا لأنفسنا، نحن «العرب»؟ سؤال وجيه: لكن الإجابة لا يمكن أن تكون إلا مخيبة للآمال. صحيح أننا لم ننقطع أبدًا عن تكلم العربية، لكننا لم نعد نقوِّل أنفسنا بلسانها منذ وقت طويل. ومن المفارقة أن نقر بأن العودة إلى أنفسنا العميقة لا تمر بالعرب القدامى بل بالغرب. لقد فرضت علينا الحداثة أفقًا جديدًا للعمر: عصر التقنية. نحن تقنيات جديدة لأنفسنا، وعلينا التعايش مع ذلك. نحن صيغ ذاتية من ذات كبرى لا وجود لها إلا في أرشيف أخذ يستغلق علينا أكثر فأكثر. وصار السؤال عن «عمر» هويتنا لا يقل خطورة عن أي سؤال شخصي حول من نكون، في هذا المفرد المزعج الذي ضبطته الدولة الحديثة وحولته إلى وثيقة يومية توضع في الجيب، دونما خجل يُذكر. «كم عمرك؟» هو أحد أسئلة المؤسسة. وأمن الدولة يمكن أن يتأثر بنوع ما من الأعمار؛ شباب يفجر نفسه ضد الدولة أو شيوخ تتزاحم على كرسي رئاستها.

كان لغز سيفنكس على أوديب: المخلوق الذي يمشي في الصباح على أربع، وفي الظهيرة على اثنتين، وفي المساء على ثلاث؟ إنه «الإنسان». ما يقع اليوم بفضل عصر التقنية هو رسم ألغاز جديدة حول الإنسان، وسَّعت حدود العمر البشري. لغز سيفنكس وقف عند الأبعاد الثلاثة: المهد والشباب والشيخوخة. لكن الجديد هو أن العمر التقني لا عمر له، لقد تحول فجأة إلى مادة تشكيلية لتقنيات الذات.

الفلسفة والشيخوخة

فلسفيًّا، تعاني مسألة «الشيخوخة» من موضع قلق وندرة كبيرة. مثلًا: في المقالة التي خصصها أرسطو للموضوع، تحت عنوان رسالة «**في الشبيبة والشيخوخة وفي الحياة والموت**»، هو لا يتطرق إلى القضية إلا عرضًا فقط. قال المتنبي: «عرضًا نظرتُ وخِلت أني أسلم.»

عرضًا، حيث يشترط على القول في الشيخوخة أن يبدأ بذكر علل «التنفس» في الحيوانات، ثم عرضًا، أيضًا، عندما فسر الشيخوخة بطبيعة «النار» بوصفها الاستعارة

الداخلية عن «الحياة». وعرضًا، أيضًا عندما نسي موضوع الرسالة وعوضه بقول مسهب في التنفس لدى الحيوانات. وتاهت الفرصة الميتافيزيقية لعقد خطاب فلسفي أساسي في ماهية الشيخوخة بشكل مبكر. وعلينا أن نسأل: لماذا؟

قال: «الحياة نوع من النار، إذا انطفأت من نفسها، مات الحيوان من الشيخوخة، وإذا ما أُطفئت من خارج، مات الحيوان ميتة عنيفة.»

كيف تفهم الفلسفة هذين المعطيين الغريبين من أرسطو: أن تفسير «التنفس» شرط للقول في الشيخوخة، وأن فهم طبيعة انطفاء «النار» هو معنى الشيخوخة.

إن نكتة الإشكال هنا هي الربط الفلسفي بين الحياة والشيخوخة التي تأتي من دون عنف. الموت العنيف ليس شيخوخة.

على عكس ما نراه لدى أرسطو من تردد فلسفي، تصدى سيسرون (أو شيشرون) إلى معنى الشيخوخة في محاورة فلسفية عنوانها «**كاتو القديم أو في الشيخوخة**»، وذلك من زاوية آداب الشيخوخة أو إيتيقا الشيخوخة.

قال سيسرون مبررًا إقدامه على تأليف مفرد لمعنى الشيخوخة: «إن تأليف هذا الكتاب قد كان في نفسي شيئًا ممتعًا ... ولن نستطيع أبدًا أن نقوم بتقريض للفلسفة على هذا القدر من الروعة بحيث إنه يخلِّص الذي ينصت إليه من كل مرارة في أي حقبة من العمر.»

والشخصية التي اختارها كي تعبر عن آرائه الفلسفية في الشيخوخة، والتي تحمل اسم كاتو أو «كاتون»، إنما تتميز بأمر أساسي واحد: أنه أثار دهشة معاصرين من قدرته على «تحمل الشيخوخة بكل يسر».

يصوغ سيسرون مفارقة حول الشيخوخة على هذا النحو: «الشيخوخة هي العمر الذي يتمنى كل الناس بلوغه، لكنه ما إن يبلغه حتى يأخذ في ذمه.»

وفي تقديره أن كل الأعمار هي لا تُحتمل بالنسبة إلى كل من يفتقر إلى مصادر مناسبة لوجوده. يبدو أن الطبع هو المُشكِل وليس العمر. قال: «شيخوخة أفلاطون كانت فاتنة: فاجأه الموت وهو في ورشته يعمل في سن الثمانين.» وسوفوكل في أقصى شيخوخته كان يؤلف التراجيديات ويهمل تجارته حتى اشتكاه أولاده وجروه أمام العدالة وحوكم باعتباره «مجنونًا» يهمل أرزاقه ويتفرغ للشعر.

يحدث أن تُحاكَم الشيخوخة باعتبارها نوعًا من الجنون يتمثل في إهمال العالم. ويبدو أن أروع ما في الشيخوخة حسب سيسرون هو: فكرة ازدراء الموت. وحدهم الشيوخ

تدربوا كفاية على احتقار الموت. وبهذا المعنى أمكنه أن يقول: «إن الشيخوخة هي الفعل الأخير للحياة» (la vieillesse est le dernier acte de la vie).

ظل القدماء ينظرون إلى الشيخوخة من جهة الخدمة الأخلاقية التي يمكنها أن تؤديها تجاه غير المسنين، بناء على القرينة المريبة بين الشيخوخة والحكمة. وهذا مبثوث في محاورات أفلاطون (بروتاغوراس، السياسي ... إلخ).

قال سقراط: «لنفحص عن المسألة مع أناس أكبر منا سنًّا؛ إذ إننا لا نزال شبابًا وذلك يمنعنا من أن نحسم أمرًا على هذا القدر من الأهمية.»

المسألة كانت تتعلق بإمكانية «بيع العلوم كما تُباع الأغذية» وهل يمكن نقلها من «نفس» إلى أخرى كما تُنقل الأطعمة من إناء إلى آخر.

وتبدو الشيخوخة هنا باعتبارها قدرة استثنائية على الحسم في مسائل تتجاوز سن الشباب.

لكن ديكارت (مقالة المنهج، الجزء ٦، الفقرة ٢) يحذر من أن الشيخوخة تبدو نوعًا من المرض لو تقدم العلم بما فيه الكفاية لتم الشفاء منه. وفي رسالة إلى ويغانز (٥٢ جانفي ١٦٣٨م): لو أصلحنا «نظام حياتنا» (régime de notre vie) من الأخطاء التي تعودنا الوقوع فيها لتحصلنا على «شيخوخة أكثر طولًا وأكثر سعادة مما نفعل عادة».

كما كان سيسرون بالنسبة إلى القدماء، كان كانط بالنسبة إلى المحدثين: رد الاعتبار للشيخوخة بوصفها حالة وجود لها استحقاق خاص بها، وليس حالة علينا التعامل معها بوصفها تنطوي على نقص أنطولوجي أو على ذنب أخلاقي ما.

يقول كانط في مقالة **نزاع الكليات** (القسم الثالث): «إن واجب إكرام الشيخوخة لا يتأسس على المراعاة المنصفة التي نطلبها من الشبان بإزاء ضعف أو وهن الشيوخ؛ فليس هذا سببًا يوجب الاحترام لهم. بل إن العمر يريد أن يكون منظورًا إليه أيضًا باعتباره شيئًا يستحق الثناء؛ فنحن لا نكف عن أخذه في الاعتبار.»

لكن شيخوخة كانط كانت بحد ذاتها، ولأسباب غير فلسفية بل إنسانية استثنائية، درسًا رائعًا عن تجربة الشيخوخة بوصفها من تجارب المعنى الفذة في حياة النوع.

وهي تجربة ذاع صيتها إلى حد أن حولها عديد من الكتاب إلى موضوع للدراسة وللسرد الروائي. ومن الأمثلة الشهيرة على ذلك، كتاب توماس دي كوينسي (Thomas de Quincey) الذي عنوانه:

The Last Days of Immanual Kant «**الأيام الأخيرة في حياة إيمانويل كانط**».

وقد كُتب ونُشر في مجلة سنة ١٨٢٧م، ثم في صيغة منقحة في سنة ١٨٥٤م. حيث جمع المؤلف بين الطرافة الأدبية والكتابة البيوغرافية والنقد الفلسفي.

وهذا مشهد من شيخوخة كانط: «كانت قدماه تمتنعان أكثر فأكثر عن وظيفة المشي، كان يتساقط باستمرار، وفي بعض الأحيان ما إن يأخذ في اجتياز للغرفة، وحتى عندما ينتصب واقفًا بلا حراك. ومع ذلك، فهو في كل سقطاته، لا يجرح نفسه أبدًا، وكان لا يكف عن الضحك من هذا الأمر، قائلًا إنه من المستحيل أن يؤذي نفسه بفضل الخفة القصوى لشخصه، الشخص الذي تقلص عندئذٍ إلى أن صار مجرد ظل إنساني.»

لكن أكثر ما كان يزعجه هو أن يشيخ مثل بقية البشر، ولا يمل من ترداد هذا الاستياء: «لم يعد يمكنني أن أخدم العالم، ثم إنني صرت عبئًا على نفسي.»

الشيخوخة هي هذا الشعور المضاعف بشكل مفارق ومزعج؛ العجز عن العالم، والفائض عن النفس. ومن لا عالم له، لا يمكنه أن يواصل الانتماء إلى نفسه. ليست «النفس» غير طريقة معينة في تأثيث العالم، وتحويله إلى مساحة قابلة للسكن. لكن الشيخوخة تأتي لتضع حدًّا يفصل جسدًا ما عن عالمه، وبالتالي يجرده من «شكل النفس» الذي تشكل من خلاله إلى حد الآن.

لكن شكل النفس هو منذ أغسطينوس ولدى كانط وهيغل وهَيدغر، ليس شيئًا آخر سوى «الزمان». إن الشيخوخة هي في جوهرها نوع من سياسة الزمان. وبخاصة سياسة الآتي أو المستقبل.

قالت حنا أرندت: «من زاوية الإرادة، تتمثل الشيخوخة في أن نرى تقلص بُعد المستقبل فينا ... قبل فقدانه النهائي.»

ما يتقلص إذن ليس جسد الأعضاء بل بُعد المستقبل الذي يعوِّل عليه الحيوان البشري لترتيب علاقته بنفسه العميقة. وربما نجازف بهذا الادعاء الفلسفي: لم يكن قصد الفلاسفة من فصل النفس عن الجسد أن يحموها من الشيخوخة بل لأنهم يفترضون بشكل جذري أن النفس في جوهرها بلا عمر؛ بلا عمر شخصي، ولهذا السبب فقط هي يمكنها أو من حقها أن تصبو إلى «الخلود»؛ أي — حسب ترجمة كانط — إلى «الحياة المستقبلية». المستقبل هو المعنى المتاح الوحيد للخلود، والنفس التي تصبو إلى الخلود لا تقصد سوى أن تحتفظ ببُعد المستقبل قدر الإمكان. الخلود هو الاحتفاظ ببُعد المستقبل قدر الإمكان.

ربما هذا هو ما سماه فلاديمير يانكليفيتش vieillissement métaphysique «تهرُّم ميتافيزيقي»: نوع من «تعب الحياة» لا علاقة له بأتعاب البدن؛ لأنه عبارة عن

«صحة» من نوع آخر، تقوم على قيس مسيرة الوجود بمدى «حجم الذكريات». بعض الناس ذكرياتهم أكثر من وجودهم، وحاضرهم ماضٍ متواصل. لكن ذلك ليس اعتراضًا كافيًا على حقهم في مواصلة الحياة بطرق أخرى.

ربما يكون امتياز الشيوخ هو التحرر من الحياة اليومية. علينا أن نفكر بهذا الموقف الوجودي: شخص بلا حياة يومية؛ نعني: هو شخص بلا عالم معيش. وعلى الرغم من ذلك هو يواصل الإلحاح على أنه جزء من أفقنا التاريخي. قد يغمز عليه أحدهم هزوًا مستعيدًا هذا المثل الغريب: «عليك أن تترك العالم قبل أن يتركك.» وقد يكون غوته على حق حين قال في نبرة حكيم خجول: «أن تشيخ يعني أن تنسحب رويدًا رويدًا من عالم الظواهر.» يعني ذلك: أن تتمرن على كيف تصير أكثر فأكثر كائنًا لا مرئيًّا. كأن الشيخوخة نوع غريب من عدم اللياقة.

ولذلك من الشيوخ من يرفض أي نوع من اللياقة تجاهه، ويفضل شيخوخة لامرئية، متكتمة، كالتي وصفها شاتوبريان قائلًا: «الشيخوخة تشبه مسافرة الليل (une voyageuse de nuit)؛ لأن الأرض محجوبة عنها، هي لم تعد تكتشف سوى مزيد من السماء المتلألئة فوق رأسها.»

قال هيغل: «الشيخوخة هي جسم اللامبالاة المطلقة إزاء كل الأحوال. هي محرومة من الفردية التي هي الهيئة الخاصة بكل مفرد.»

ما معنى شيخوخة بلا فردية؟ شيخوخة خالية من هيئة المفرد؟ تعني «اللامبالاة»، كما يقول ذلك حرف اللغات الغربية (in-différence)، عدم الفرق أو ارتفاع الاختلاف أو هو الهوية الفارغة من نفسها. الشيخوخة هوية فارغة بلا أي فردية، أي بلا أي قدرة على المفرد، نعني على احتمال فرق الكينونة أو احتمال الاختلاف.

كيف نطرح السؤال المناسب عن الشيخوخة؟

تبدو الشيخوخة كنمط من تقنيات «العناية بالنفس» (souci de soi) و«تهذيب النفس» (culture de soi)، وليس كفئة سوسيولوجية قابلة للإحصاء. وكان فوكو في دروس «تأويلية الذات» قد تطرق إلى هذا المبحث من هذه الزاوية. ولكن ماذا يمكن أن نقول عن الشيخوخة في نطاق مشاكل الجندر ومفهوم «إنجازية الذات» (performance de soi)؛ أن الشيخوخة شيء «يُبنى» ثقافيًّا في ضوء «معايير» مفروضة، أي في ضوء نسيج سلطة بعينه، وليس «معطًى بيولوجيًّا». إن خطاب الشيخوخة هو خطاب نوع من السلطة،

والأفضل ربما هو تنزيل الشيخوخة في مبحث «فنون الحياة» (les arts de la vie)، بدلًا من مواصلة النقاش التقليدي عن «أعمار» الإنسان بعامة. ودون أن ننسى السؤال الخجول عن الشيخوخة والجنسانية. ربما علينا التمييز بين «سياسة الحقيقة» حول الشيخوخة، وبين «الحقيقة الإنجازية» لهوية الشيخ. ففي بعض الأحيان تُعامَل الشيخوخة كنوع من «الشذوذ»، والحديث عن الشيخوخة لا يخلو من «تمييز جندري»: بين الشيخ واللاشيخ، وقد نلاحظ أن ازدهار البحث في الشيخوخة لا يمكن فصله عن ازدهار مباحث «الجسد» و«الجنس» و«الهوية» و«الجندر» في البحوث الفلسفية والاجتماعية والنفسية. علينا أن نفحص منزلة الشيوخ كـ «فاعلين» بالمعنى الذي استعمله فيبر. ربما فاعلون في عالم وليس في مجتمع. وقد ينبغي التمييز بين «الهرم» (sénescence) البيولوجي و«الشيخوخة» (vieillesse) كنوع اجتماعي وتمثل ثقافي، و«التهرم» (vieillissement) السكاني لمجتمع ما من خلال مستوى عدد المسنين أو غير المسنين. لكن الفلسفة تنشد التفكير في شيء آخر: ما سماه يانكليفيتش بعبارة رشيقة: «التهرم الميتافيزيقي».

نحن لا نتصور الشيخوخة، نحن نشعر بها، نحن نجربها. تمامًا كما في الصيغة التي أشار إليها سبينوزا حين نبه الفلاسفة إلى قدرتهم على الأبدية: نحن نشعر، نحن نجرب أننا أبديون.

الشيخوخة نوع من الأبدية، وربما كانت الأبدية نوعًا من شيخوخة الآلهة. لكن الأمر لن يتعلق أبدًا بمفهوم عن الشيخوخة، بل بحالة شيخوخة نشعر بها، نجربها، لكنها لن تتحول أبدًا إلى مفهوم مريح أو كوني إلا عرضًا.

ولذلك تبدو فكرة سبينوزا عن الموت رشيقة جدًّا وعميقة: أن الموت مهما كان نوعه، هو لا يأتي إلا من خارج. وهنا في هذا السياق الاستثنائي يضيف دولوز في أحد دروسه الأخيرة: «الشيخوخة أيضًا تأتي من خارجنا. كل هذا يأتي من الخارج: إنه اهتراء الأجزاء الخارجية» فينا.

ولكن كيف نرسم الحد الذي يفصلنا عما هو خارج عنا؟ أين نبدأ «نحن»؟ وأين يبدأ «الخارج»؟

نحن نعرف منذ هيغل أن «وضع الحدود هو دومًا طريقة لاجتيازها.» ويبدو أنه من الصعب أن نرسم حدًّا فاصلًا عن شيخوختنا، ما دام الخارج أفقًا غامضًا بلا أي توقيع. ولكن ما يوصينا به هيغل هو: «أن ننصت إلى الغابة التي تنمو بدل الإنصات إلى الشجرة التي تسقط». ولكن من الغابة عندئذ؟ ومن الشجرة؟ وماذا لو كنا عشبًا بلا أي علاقة عمودية مع أنفسنا؟ وهو معنى «ريزوم» دولوز.

ما دام «الخارج» بلا ملامح، فإن حدودنا معه تظل ادعاءً أخلاقيًّا، سرعان ما نغفل عنه بشكل نسقي. الحياة هي على الأغلب طريقة انشغال مطولة عن موتنا. ونحن نحرص دومًا على تأجيل أي لقاء معه. ومع ذلك، فإن الفلاسفة يميلون إلى اعتبار الشيخوخة لحظة حرية إزاء الموت. وهذا ينم عن مفارقة مزعجة.

الفلاسفة، أو لنقل المبدعون تحت كل لون من ألوان الروح، هم ضرب نادر من الشيوخ الشبان، أو الشبان الشيوخ، فإن قلب الألفاظ في بعض الأحيان لا يغير من طبيعة الألم شيئًا. إن ألمًا عميقًا واستثنائيًّا هو التفكير. ولا سيما حين يتعلق بتمرين مرعب على الحياة ما إن نشعر أنها التمرين الأخير على أنفسنا، أو ما نقرر يومًا ما أن نكونه دون أي شيء آخر.

الحلم القديم: شيخوخة شابة

«الشيوخ الشبان» هو نوع جديد من الناس، بعد الإنسان التقليدي، ذلك الذي نرثه كجلدتنا، دون أي تعليق آخر. وإن نمط الحياة المعاصر قد دفع بهذا الإشكال القديم إلى أقصاه، حين أنتج رهطا بشريًّا من نوع غير مسبوق: أجسادًا بشرية لا عمر لها. أو لنقل: أعمارًا تتنافس على جسد واحد، دونما انقطاع. قد نظن أن الأمر يرجع فقط إلى دور الطب الحديث في زيادة الأمل في الحياة. وهذا بالفعل هدية لا تُنكر من أطبائنا اليوم وغدًا. لكن المُشكِل الذي تثيره عبارة من قبيل «الشيوخ الشبان» (والعبارة المقلوبة عنها «الشبان الشيوخ») هو من نوع آخر، ولا يمكن اختزاله في مجرد زيادة الأمل في الحياة بعض السنوات الإضافية. «الإنسان المزيد» الذي أخذ يطل برأسه أو بقامته على المشهد البشري ما بعد الحديث ليس مزيدًا في صحته أو في قدرته على مقاومة الأمراض. بل هو كائن توفرت لديه لأول مرة فسحة استثنائية للتفاوض حول عمره الشخصي، ولا نقول حول موته. يظل الموت الخاص مُشكِلًا مطروحًا حتى بعد تدخل الطب الحديث وتأجيل توقف الحياة عن الخفقان. يؤجَّل الموت، لكنه لا يفقد مفاجأته الجذرية.

إن ما هو استثنائي حقًّا في البشر ليس هشاشتنا أمام حدث الموت بل قدرتنا على الحياة. الحياة في معنى تلك القدرة العجيبة على إعادة رسم ملامح العمر بالوسائل المتوفرة. من يحيا يتميز بكونه يمتلك كمية كافية من تجاعيد الروح تمكِّنه إلى حد الآن من أن ينتمي إلى نفسه بتوقيع خاص لا يشاركه فيه أحد. وعلى الرغم من كثرة الأقاويل المريعة حول شيخوختنا، حيث تُقدَّم الشيخوخة عادة بوصفها ضربًا من الجحيم الخاص،

ولكن المؤجَّل دائمًا. لكن العمر البشري والعمر الشخصي ليسا مترادفين؛ يمكن لجسدك أن يشيخ طبيًّا دون أن يفقد أي شيء من رونقه الحيوي. كما أنه من السهل بمكان أن يشيخ المرء شابًّا. أجل، لا يبدأ الناس شيخوختهم في نفس التوقيت. هناك من يبدأ شيخوخته مبكرًا، فيسقط في نوع من الشيخوخة المجازية. كما أن ثمة من يؤجلها بوتيرة مثيرة، ومزعجة أحيانًا، فينزلق في شباب بلا غد.

كان أفلاطون يعتقد أن الشيخوخة هي راحة الحواس. وبالتالي هي يمكن، أو يجدر بها، أن تكون وقتًا مناسبًا للحكمة. لكن طريقة البشر في رسم ملامح أعمارهم قد تغيرت منذ ذلك الوقت البعيد. لقد تحول معنى العمر شيئًا فشيئًا إلى مُشكِل شخصي لا علاقة له ضرورةً بوتيرة تآكل الزمن البشري في أي جسد آخر. لقد صار العمر يشبه نوعًا من السفر الأخلاقي نحو أنفسنا. لكنه سفر يُعاش كنوع من الشباب الإضافي، يمكن للمرء أن يقوم به في أي عمر يشاء.

قال فيكتور هوغو: «إن إحدى ميزات الشيخوخة هي كونها، علاوة على عمرها الخاص، تمتلك كل الأعمار الأخرى.» كان يظن أن الشيخوخة هي عمر الرجاء البحت؛ ولذلك فإن «شباب الشيخوخة» يظل أملًا قائمًا مهما وقع التقدم في العمر. الشباب كتقنية رجاء استثنائية تحت جلد كل شيخ، فقد كل علاقة بالوقت «الطبيعي». وعلينا أن نسأل هنا: هل يمكن لأي متقدم في العمر أن ينجح في شيخوخته؟ قال لاروشفوكو ذات مرة: «قليل من الناس يعرف كيف يكون متقدمًا في العمر.»

نحن ننتمي إلى ثقافة وزعت أوقات العمر بطريقة مرعبة، ولذلك هي لم تجد من طريقة لإنقاذ الموقف سوى قصة مناسبة عن موتنا. كل الأديان هي قصص لطمأنة الموتى بواسطة الحياة. لا نقصد الآخرة كنوع آخر من الحياة، بل الحياة نفسها كمجموعة من طبقات الحياة التي تعمل كل ثقافة على الزيادة في سماكتها حتى تصبح أكثر فأكثر قابلة للحياة أو محتملة.

طبعًا حيثما يقف الموت، فإنه يقف دومًا كاهنٌ ما يُطمْئِن القلوب الحائرة على إمكانية الموت دون خطر كبير. كل كهنوت هو جهاز تحويل الحياة إلى موت بلا موت. هو فن استئصال ألم الموت من حادثة الموت. كل تجارب الإيمان بأي لغة كانت، وفي أي عصر كان، هي معامل للموت المريح. ومن ينكر حق البشر في هذا العلاج الفريد من نوعه، دون أن يخجل من طمعه الجذري في الحياة؟

هناك دومًا باسكالٌ ما:

قال: «إن الشبيبة حالة في الذهن أكثر منها حقبة في العمر.» وقال: «إنما عند الشيخوخة وبالشيخوخة يتعلم المرء كيف يظل شابًّا.» ... إلخ.

كان هذا النوع من الطمأنة ألقًا أدبيًّا لكاهن متنكر؛ إذ إن كل آثار الحداثة إنما تتجلى في برنامجها عن الحياة: في إعادة ماهية جميع الكائنات إلى عقل الإنسان، ومن ثم إلى جسده، كمساحة سيطرة؛ حيث يعمل الطب والتقنية والأخلاق جنبًا إلى جنب. كل الحداثة هي برنامج ميتافيزيقي لإعادة القدرة على الحياة إلى نصابها من التفكير. وليس التنوير غير محاولة إيصال هذا الخبر إلى الإنسانية، وإن كان ذلك دون طمع كبير في إقناعها حالًا. لقد تم اكتشاف الصحة كمُشكِل ميتافيزيقي من الطراز الأول.

يُقاس كسل الروح في ثقافةٍ ما بقدر ما تمنع جزءًا من الأحياء من علاقتهم بالحياة. وتحولهم إلى قطيع من الموتى المؤجلين. ويميل الوعي العامي إلى اعتبار الشيخوخة فترة مناسبة تمامًا للموت، نعني للكف عن الحق في الحياة، وبالتالي للكف عن تغيير العمر بما هو كذلك. وهنا نعثر على وسيلة تمييز مثيرة بين الشبان والشيوخ: من يكف عن تغيير ماهية العمر هو مؤهل أكثر من غيره كي يصير شيخًا. إن مقولة العمر هي معطًى تشكيلي، وليس جدارًا نكتب عليه أحداثًا ماضية، ونمر. من أجل ذلك يبدو العمر امتحانًا رائعًا يمكن أن نفشل فيه دون تمييز يُذكر بين الشاب والشيخ. على سبيل المثال: ما أكثر الفاشلين في شبابهم. يمكن لأيٍّ كان أن يُفشل شبابَه؛ نعني أن يخفق في مصاحبة قدرته على الحياة بالشكل المناسب. هنا يتبين أن الشباب ليس وقتا بديهيًّا للنجاح في الحياة. لكن ما نلاحظه هو أنه حين تشيخ حضارةٌ ما تنقلب إلى آلة يأس، أي إلى إرهاب.

في فنون الشيخوخة

ينبغي علينا أن نفكر في شيخوختنا: وعلينا أن نسأل للتوِّ: «هل يمكن أن نفشل في الشيخوخة؟» لا نعني بذلك سؤالًا من هذا النوع: «هل ثمة وقاية من الشيخوخة؟» أو «هل هناك سن رسمي للشيخوخة؟» أو «هل فعلًا أن الحياة لها ربيع واحد؟» بل فقط: إن الشيخوخة قدرة على الحياة، مثل أي قدرة أخرى. وعلينا أن نتمرن على النجاح فيها، مثل النجاح في أي تمرين آخر على الحياة. قال أندري مالرو: «ليست الشيخوخة سوى عادة كريهة لا يجد الرجل العامل وقتًا كافيًا لاعتيادها.» ولكن هل يتعلق الأمر بالوقت الكافي لتعلم الشيخوخة أم أننا نفتقد غالبًا إلى القدرة على الشيخوخة؟

لا نعني بالقدرة على الشيخوخة أن ننجح في التعمير وقتًا متطاولًا إلى «أرذل العمر» حتى «نبلغ من العمر عتيًّا». إن المعمرين أحياء ولكن بلا حياة، أي بلا شيخوخة. بل إن

ما يعنينا هو القدرة على الاحتفاء بهذا النوع من النداء: «استمتع بالشيخوخة ولكن لا تكن شيخًا.»

هناك شيخوخات عدة: هناك شيخوخة مبكرة، وشيخوخة مراهقة أو متصابية، وشيخوخة مريضة، وشيخوخة هرمة، وشيخوخة منسية، وشيخوخة سردية؛ «كُنتيَّة» (كنت في شبابي)، و«كانيَّة» (كان أبي ...)، وشيخوخة حكيمة، وشيخوخة رحيمة (كما نقول «يوثينيزيا» أو «الموت الرحيم»)، وشيخوخة الألزهايمر ... لكن الشيخوخة الشابة هي التي ينبغي العمل على اقتنائها من الحياة.

يقول ألبير كامو: «أن نحب كائنًا ما، هو أن نقبل أن نشيخ معه.» الشيخوخة-معًا هي الكينونة-معًا التي تميز الحب عن أي عاطفة أخرى. من لا تحب أن تقاسمه شيخوختك فأنت لا تحبه، مهما أوتيت من بلاغة المتغزلين. الشيخوخة والكينونة تتلاقيان متأخرتين دومًا. وفي ضرب من التهكم على الفلسفة أن ترى إلى ذلك التقابل اللزج بين علم الكينونة (ontologie) وعلم الشيخوخة (gérontologie، وهو مصطلح مؤلف من اللفظ اليوناني gerontos؛ أي الشيخ أو العجوز). وعلينا ألا نتمادى في إزعاج المفاهيم: أيُّ فرق يدعو إلى التفكير بين **الأنطولوجيا**، التي تسأل عن معنى الكينونة، وبين «الجيرونطولوجيا»، التي تسأل عن معنى الشيخوخة؟ وماذا يمكن أن تعني لنا نظرة «جيرونطولوجية» للغة أو للدولة أو للحداثة؟ للجنس؟ للحب؟ ... إلخ.

تبدو الفلسفة مثل طفولة «جيرونطولوجية» متنكرة، نعني قدرة مبكرة أو غير راهنة أو في غير أوانها على إقامة الأسئلة المناسبة حول معنى شيخوخة النفس. هل ذلك لأن شيخوخة الجسد لا مرد لها؟ أم هي في عين الفيلسوف مجرد آثار جانبية عن شيخوخة أعمق؟ هي شيخوخة النفس؟

في سياسة العمر أو الشيخوخة بشكل مغاير

الشيخوخة الشابة إذن لا عمر لها. أو هي لا تتعلق بتواريخ العمر. إن العمر هو نفسه أفق داخلي لأنفسنا، لا يمكن حصره في أي نوع من الحساب. وحده الجسد يمكن التأريخ له بشكل طبي. أما طريقة استعمالنا لأجسادنا، وطريقتنا في رسم ملامح العمر داخله، فهذا شأن سياسي بالمعنى الجذري: سياسة النفس باعتبارها مساحة أخلاقية خاصة، لا نملك بعدُ أي ميزان ميتافيزيقي لها إلى حد الآن سوى الجسد؛ نعني جسدنا الخاص ولحمنا الخاص، ملكية خاصة تغار منها الآلهة والدول.

الشيخوخة الشابة هي نمط من السكن على سطح أجساد خاصة بلا رجعة. «على سطح أجسادنا» وليس فيها. نحن بمعنًى ما لا نوجد خارج أجسادنا كما أننا لا نوجد داخلها. بل على سطحها أو على حدودها. ربما يحق للشباب أن يزعم أنه داخل جسده، وهو يدَّعي ذلك لأنه يعتقد أن جسده غض بض فتيٌّ نضِر ... وبالتالي هو مكان لائق ورائق ومثير للسكن. لكن الشيخوخة لا تملك مثل هذا الترف الوجودي. يشعر الشيخ دومًا أنه يقيم في المكان غير المناسب أو في السكن غير المريح. ومن ثم أن عليه أن يبقى خارجه، على أطرافه أو بجواره، دون أن يتجرأ على دخوله. الشيخوخة هي نمط من الجوار مع جسد لم يعد صالحًا للسكن.

ولكن هل يمكن أن نُشفَى من الشيخوخة؟ قال إبراهيم الموصلي:

قالت عهدتك مجنونًا فقلت لها   إن الشباب جنونٌ بُرؤه الكِبر

ثمة جنونٌ ما تحت تجاعيد الروح في كل شيخ. وخاصة حين يكون شابًّا. ولكن ما أبعدنا عن تلك العصور الطرية حين كان الجنون أخطر على الحياة من العقل. ربما كان العقل، ولا سيما العقل الذي أصبح يطيل عمره كما يريد، هو أخطر أنواع المستقبل على الحياة. إن عقلًا لا يشيخ هو عقل غير قابل لأي نوع من الشفاء السردي من الحياة. ما نفكر فيه، في أي رَدَح من العمر، هو آثار أو أطراس نظل نقرؤها دون أن نخلط بينها، عمدًا. هناك دومًا مساحة نسيان متاحة في أي وقت من العمر، لكننا نفضل قصدًا أن نتذكر.

قال امرؤ القيس:

أتت حِججٌ بعدي عليها فأصبحت   كخط زبور في مصاحف رهبان

نحن بعدَ أنفسنا دائمًا، وهكذا نتقدم في العمر. ليست الشيخوخة نهاية لأي شيء. ولا هي بداية لأي شيء. هي قدرة على قراءة الأطراس. خطوط مكتوبة فوق بعضها البعض، تغرينا بقراءتها في وقت واحد، في تزامن مرعب. لكن الانتماء المتعدد لأنفسنا، لجميع «الأنفس» التي كُنَّاها، هو أيضًا له متعته الفظيعة. لا يبقى من أي حياة سوى العمر. نعني تلك القدرة على قراءة الأطراس المتزامنة. وإن كان ذلك من دون ذاكرة مناسبة دومًا. قال غارسيا ماركيز: «إن زمن الشيخوخة ليس تيارًا أفقيًّا، وإنما خزان

مثقوب القعر تتسرب منه الذاكرة.» وكلما تسربت الذاكرة بدا الإنسان وكأنه «رضيع هرم».

هل كان ثمة طريقة أخرى لتفادي هذا الأمر «الكريه» ولم يتفطن إليها أي شيخ من «الشيوخ»؟ نعني: هل كان ثمة وسيلة أخرى لإطالة العمر دون خطر يُذكر أو دون التعرض لهشاشة الكينونة؟ قيل: «إن الشيخوخة لا تزال هي الوسيلة الوحيدة التي عثرنا عليها كي نعيش طويلًا.»[٣٤] لكن هذه الرشاقة سرعان ما تتعثر أمام إشارة من قبيل تلك التي ألقاها بلزاك ذات مرة: «الشباب شيء مدهش ... ولكن من المؤسف أنه يوهب للصغار دون الكبار.» هل الشيخوخة إلا سياسة أسف مناسبة عن سن غير قابلة للشباب. على البشري أن يطيل في سن الحيوان الذي في جسمه حتى يمكن للعمر أن يصبح أكثر مدعاة للحياة. نحن لا نعيش لأننا لم نمت بعد. بل بخاصة لأن الشباب لم يتأخر عنا إلى حد الآن. ومن ثم أن الحياة ما تزال ممكنة وذلك دون أي علاقة ضرورية بمسألة السن. قال أريسطوفان: «كلما اقترب الناس من الشيخوخة، أصبحوا يشبهون الأطفال.»

يتميز الشيوخ الشبان بأنهم أفلحوا دون غيرهم فيما سماه غارسيا ماركيز «إبرام عقد مشرف مع الوحدة». بالطبع، الشيخوخة مؤسسة وحيدة أو تستمد من القدرة على الوحدة قوة خاصة. ثمة أطفال متوحدون، لكنهم لا يعانون من الوحدة. قال فولتير: «الحياة طفل ينبغي ملاطفته حتى ينام.» ذلك يعني أن الطفل ليس ماضي الشيخ بل الحِضن السري لقلبه. ولذلك نحن لا ننجب من أجل الخلود بل فقط من أجل البقاء، والبقاء لا يبدأ متأخرًا أبدًا.

الشيخوخة كفرصة لا تعوض للحياة، وخاصة أنها غير متاحة لأي جسد. ثمة «حدود جديدة للعمر».

والأمر العام الجديد هو: «الشيخوخة بشكل مغاير» (*vieillir autrement*). فجأة يبدو حصر الشيخوخة في مجرد التهرم الإدراكي الذي يصيب جيلًا ما، موقفًا مزعجًا. إن الهدف هو توسيع قدرات الناس على الحياة، لكن ذلك لا يعني زيادة الأمل في الحياة بل تحريرهم من سياسات العمر التقليدية وفتح كل باب الابتكار في العمر. العمر اختراع ثقافي وليس جنسًا جاهزًا.

---

[٣٤] **Guy Bedos**.

لا تملك الشعوب هرميةَ أعمار واحدة، على الدوام.

الشيخوخة ليست استعارة، ولا هي مرض معدٍ، بل إمكانية أصيلة للاقتراب الأقصى من أنفسنا، نحن نحملها في قاع أنفسنا منذ البداية.

تَمثَّل هَيدغر ذات مرة بالقولة التالية: «ما إن يأتي الإنسان إلى الحياة، حتى يكون مُسنًّا بما فيه الكفاية كي يموت.»

ليس ثمة وقت مخصوص كي تجتاح الشيخوخة شعورًا ما بالكينونة. إن النفوس إذن تشيخ قبل الأجسام بوقت طويل. وبعبارة أكثر حدة: الشيخوخة هي كل نمط غير أصيل من الشعور بأنفسنا. وبهذا المعنى فإن حياتنا هي مجرد إمكانية كينونة سوف تظل شكلًا سابقًا أو مبكرًا من الشيخوخة ما دمنا نحن نؤجل أي تملك أصيل لحقيقتها. الحياة ما هي سوى مشروع تملك معنى أنفسنا بقدر ما نحرره من إمكانية الشيخوخة التي ينطوي عليها منذ البداية. وحسب هَيدغر، على الكيان الذي هو نحن كبشر، أن يستبق كل إمكانيات كينونته نحو الإمكانية القصوى التي تخصه، ونعني بذلك أن يقبل قبولًا عميقًا بإمكانية موته بوصفها هي الصيغة القصوى من قدرته على الحياة. أن يقبل موته بوصفه طريقة في الحياة. والخيط الهادي هو التمييز بين ما ينتهي يومًا وما يوجد نحو نهايته. الإنسان لا ينتهي أبدًا، بل هو دومًا ينحو نحو نهايته.

بهذا المعنى ليست الشيخوخة نهاية لأي شيء، بل هي نمط كينونة كنا عليه منذ البداية. ما إن نكون حتى ننخرط في شيخوخة مفتوحة، هي الإمكانية الأخص لوجودنا كبشر. والفلسفة هي تمرين عميق على استباق الشيخوخة في معنى التحمل الجذري لإمكانيتها العميقة في صلب أنفسنا، دون أي مراوغة. أن نستبق شيخوختنا يعني أن نصبح أحرارًا لها. لا يحرر الإنسان من خوف الشيخوخة إلا تملك ماهيتها؛ نعني أن يتفرغ لتحملها من الداخل. يقول هَيدغر: «بالاستباق يصبح المرء حرًّا لموته الخاص.» ولكن ما جدوى حرية كهذه؟

قال: «إن الدازين يحفظ نفسه بالاستباق من أن يتقهقر وراء ذاته ومستطاع الكينونة الذي وقع فهمه و«أن يتأخر به العمر عن انتصاراته».»

«أن يتأخر به العمر عن انتصاراته» عبارة اقتبسها هَيدغر من أحد أقوال نيتشه في **زرادشت**[٣٥] (الكتاب الأول، حديث «عن الموت الحر»). «ومن الناس أيضًا من يصبح

---

[٣٥] “Mancher wird auch für seine Wahrheiten und Siege zu alt, ein zahnloser Mund hat nicht mehr das Recht zu jeder Wahrheit,” *Also sprach Zarathustra*, (Vom freien Tod).

مسنًّا جدًّا بالنسبة إلى حقائقه وانتصاراته. إن فمًا فقد أسنانه لم يعد له الحق في أي حقيقة.»

لكن هذا ليس بيانًا ضد الشيخوخة بل فقط طريقة أرستقراطية في اختيار موتنا. طبعًا كما قال زرادشت: «الكثير من الناس يموت في وقت متأخر، والبعض يموت قبل الأوان.»

ما العمل إذن؟ هل ثمة فلسفة يمكن أن تساعدنا على تغيير قدرنا؟

لقد رأينا تخريج هَيدغر للصعوبة الفلسفية التي تهمنا: **إن الشيخوخة هي نمط مستبق من الموت الحر**.

لكن أطروحة هَيدغر تظل بلا أجنحة حتى نعيدها إلى الأفق الذي منحه نيتشه للمعاصرين تحت هذا العنوان المثير، والذي اقتبس منه هَيدغر، عنوان «الموت الحر».

يقول مانتاني في نص يحمل عنوانًا قديمًا «أن نتفلسف هو أن نتعلم الموت»: «إن أعظم شيء في العالم هو أن نعرف كيف نكون لأنفسنا، لكن الشيخوخة وحدها هي لحظة الحصول عليه.»

ثمة خيار صعب هنا بين أمرين مزعجين: إما اختيار الموت في الوقت المناسب، وإما تحمل إمكانية الشيخوخة منذ البداية كإمكانية أصيلة في صلب أنفسنا.

ويبدو أن نيتشه قد انتصر إلى الحل الأول، أما هَيدغر قد تكفل بالتفكير في الحل الثاني.

يقول نيتشه: «إن الحكمة القائلة: «لتمتْ في الوقت المناسب!» ما زالت تبدو غريبة ... لكن كيف يمكن لمن لم يعش في الوقت المناسب أن يموت في الوقت المناسب؟»

هنا يبدو أن نيتشه يلتحق بهَيدغر لا يتكلم لغته: أن نموت في الوقت المناسب يعني أن نقبل بالعيش في الوقت المناسب. وذلك يعني فقط: أن نرضى بشكل أنفسنا، وبعبارة محببة لنيتشه: «أن نحب قدرنا». بيد أنه لا يحب قدره إلا من بكر له وأعطاه كل إمكانية الاقتدار التي بحوزته. وربما أمكننا أن نقول في عبارة قلقة: أن نحيا حياتنا باعتبارها نوعًا مبتكرًا من الموت الحر.

يموت حرًّا من اختار حياته بلا رجعة، ومن هنا تنقلب شيخوخته إلى عيد سري. الشيخوخة هي تعلم الموت الحر، وذلك بعيدًا عن أي عدمية كسولة. لكن هذا النوع الاستثنائي من الشيخوخة ليس حكرًا على الشيوخ، بل ربما هو غريب عنهم تمامًا.

من يُستشهد من أجل قضية عادلة، من أجل الإنسانية أو الوطن مثلًا، هو يختار حياته بشكل دقيق؛ نعني: يختار نمطًا من الحياة، من المفارقة أنه لن يعيشه هو بشخصه، ولكنه هو من جعله ممكنًا. الموت ليس مُشكِلًا شخصيًّا دائمًا.

خاتمة: الشيخوخة موقف إنجازي

قال فوكو: «ما لا نستطيع معرفته هو يشكل جزءًا من بنية الذات العارفة، وهو الذي يجعلنا غير قادرين على معرفته» (درس تأويلية الذات).

ليس أكثر من الشيخوخة تعبيرًا عن هذا الإحراج. ممارسات الشيخوخة وتقنيات العمر: هل من رابطة بينهما؟ هل سياسة العمر هي بالضرورة سياسة شباب؟

كل طفل هو في علاقته اللعِبية بالعالم الصغير الذي يهمه هو يطور سياسة معينة عن العمر؛ عمره هو كملكية أخلاقية لا تقبل الاقتسام مع أحد. وما يدفع بشباب يافع إلى الإرهاب مثلًا هو على صلة مريبة بمسألة سياسة العمر هذه. ثمة صعوبة عميقة غير مفهومة لنا هي التي تجعل شابة يانعة تنقلب إلى قاتلة وقحة وشرسة. ليس هذا مُشكِلًا أخلاقيًّا أو دينيًّا أبدًا. هناك خلل في التصور الذي نقدمه لهذا الجيل عن تقنيات الذات المناسبة له.

يقع الفشل الميتافيزيقي في موضعٍ ما من تصورنا لأنفسنا، وعلينا أن نبحث عنه. سياسة معينة للنفس هي المسئولة عن قبول بعض الشباب الناجح جدًّا، بمقاييس النجاح الحديثة، التخليَ عن كل هذه الدائرة من القيم ومن سياسات العمر الحديثة، والالتحاقَ بقافلة سيئة ومرعبة من الحيوانات الأخلاقية المضادة لكل ما هو حديث في نمط حياتنا.

الإرهاب نوع من الشيخوخة الأخلاقية المرعبة التي تلغي المسافات المعيارية بين الأعمار والأجيال، وتحول أحدهم إلى شيخ بلا عمر شخصي.

كيف نعيد طرح العلاقة بين الشيخوخة والرشد؟ أو سن النضج؟

ربط كانط بين التنوير والرشد، نوع من رشد العقل، لكن رشد البدن لا يظهر في الصورة. التنوير هو الخروج من حالة القصور، ولكن إلى أي مدى يمكننا متابعة كانط في استعارة «القصور» مع فصلها عن مسألة الجسد فصلًا حادًّا؟

كل الثقافات وكل العصور لها تصورات خاصة عن «الرشد»، وفي بعض الأحيان يتم ربط الرشد بالشيخوخة. وبهذا المعنى: كل من يبلغ سن الرشد فقد دخل تحت طائلة الشيخوخة.

وإن نكتة الإشكال المتوارية هنا هي طبيعة العلاقة بين الشيخوخة و«المشيخة»؟ تُقال «المشيخة» في اللغات الغربية (chefferie, chiefdom, Häuptlingtum) في معنى «شيخ القبيلة» أو «رئيس القبيلة» (le chef)؛ لكن شيخ القبيلة ليس «شيخًا» بالضرورة. ثمة تمايز لطيف بين الشيخوخة والمشيخة: بين شيخوخة العمر ومشيخة السلطة. ويبدو أن كل طمس دلالي أو معياري بينهما هو مغالطة أخلاقية عميقة.

لا تُقال الشيخوخة على الإنسان بالضرورة، وشيخوخة فكرة الإنسان أو شيخوخة الإنسانية ليست أقل مدعاة للتساؤل من أي شيخوخة شخصية. كذلك: شيخوخة العالم أو الأرض أو شيخوخة الله ... إلخ. ليس ثمة حد أخير لأي بحث في الشيخوخة في أفق البشر.

ما إن يموت أي شخص، في أي لحظة من عمره، حتى يصبح فجأة «شيخًا». رضيع ميت هو شيخ بما فيه الكفاية كي يفارق الحياة. علينا أن نفصل بين الشيخوخة والزمن. ليس ثمة وقت مناسب ووحيد للشيخوخة.

قال أندري مالرو: «كل شيخوخة هي نوع من الاعتراف» (Toute vieillesse est un aveu.).

يبدو «العمر» كشيء لا يقبل الانكسار، وكان فرويد يتصور أن «الرغبة شيء لا يقبل الانكسار» (**تأويل الأحلام**، ١٨٩٩م). لكن فرويد عجز عن إنتاج أي قول كبير في ماهية الشيخوخة. الشيخوخة استئناف طفولة من نوع آخر. لكن الطفل (l'infans؛ بالمعنى الحرفي هنا: «من لا يتكلم»).[٣٦] وعلى مدى ١٨ مجلدًا من أعمال فرويد لم يتم العثور على مصطلحات: «التقدم في العمر» أو «الشيخوخة» أو «العجوز» على أي منزلة صريحة. بل فقط بعض الآثار التي ينبغي تأويلها في موضع آخر.[٣٧]

وفي الغالب إن الشيخوخة مُشكِل يتم بناؤه ثقافيًّا وليس مُعطًى بيولوجيًّا كسولًا، فمن لا يتكلم حول شيخوخته لا يعني أنه لا يقول شيئًا حاسمًا حولها. ربما علينا أن نقوم بإحصاء ما يشيخ وما لا يشيخ فينا؛ مثلًا: هل ثمة فرق أكيد بين شيخوخة الأعضاء وشيخوخة إدراكنا لأنفسنا (perception de soi)؟ لكن ما هو مؤكد هو أن

---

[٣٦] "l'infans" (celui qui neparle pas).

[٣٧] "Le vieillissement saisi par la psychanalyse," Paul-Laurent Assoun Communications Année 1983 Volume 37 Numéro 37 pp. 167–179.

الشيخوخة طور لا بعدَ له. وعلينا أن نسأل: هل الشيخوخة، كما في أفق فرويد مثلًا، مجرد مُشكِل نرجسي؟ هل يمكن أن يحبني الآخر؟ الشيخ هو من كفَّ عن أن يكون موضوعًا للرغبة. هل يعني ذلك أن حياته الجنسية قد انتهت؟

نحن لا نجد الشيخوخة، نحن نعثر عليها. ويجدر بي أن أتساءل: هل أنا حدود شيخوختي؟ ماذا لو أن اللاوعي لا يشيخ، هذا يعني أن الشيخوخة لا وجود لها. إنها فقط نوع من الحداد الخفي على النفس. وكانت سيمون دي بوفوار قد تساءلت: «هل العجائز من فصيلة البشر؟»

تقول: «نحن لا نعرف من نكون، إذا كنا نجهل من سوف نكون». لكن بوذا ينقذ الموقف قائلًا: «أنا هو بيت شيخوختي المقبلة». فمنذ أن لم تعد الشيخوخة أمارة على الخبرة في الحياة، تحولت إلى عبء أخلاقي.

علينا أن نتعلم من جيراننا الميتافيزيقيين: إن الحيوانات لا تشيخ بسرعة مثلنا، ونستفيد من نصيحة دي بوفوار: إذْ «بين أن تكون فرويد وألا تفعل شيئًا، هناك حلول وُسطى كثيرة». هذا علاوة على أن الفضيلة الكبرى لشيخوخةٍ ما ربما هو النسيان الصحي، ومن ثم إن الشيخوخة هي قوة العمر، هي الذهاب نحو حرية من نوع آخر: حرية عدم التأسيس لأي شيء طويل الأمد.

يقول «رجل الذئاب»:[٣٨] «ألم يقل فرويد إن اللاوعي يجهل الزمان. فإن النتيجة المترتبة عن هذا هي أن اللاوعي يجهل الشيخوخة.»

ويقول في موضع آخر: «لقد تعجبت في أحيان كثيرة أنه، أثناء انهيار خطير، نحن لم نعد نريد العيش، لكننا نخاف من الموت، وأننا حين نكون في صحة جيدة، نحن نريد العيش، لكننا لا نخشى الموت. كذلك هو الأمر بالنسبة إلى الشيخوخة أيضًا.»

ربما كانت الشيخوخة أسطورة شخصية يعيشها كل فرد على حدة. والسؤال الملح هو: كيف القيام بـ «شيخوخة ناجحة»؟ وقد تبين أن ثمة من يفشل في شيخوخته بشكل رائع. لا تبدأ الشيخوخة متى نريد، وهذا يعني أنها غير مشروطة بالزمان؛ مثلًا: الرياضيون يشيخون بشكل مبكر جدًّا، لكن بيكاسو أو ريكور هم شيوخ ذوو قدرة

---

[٣٨] *L'homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même*, Textes réunis et présentés par Muriel Gardiner, Avant-propos d'Anna Freud; Gallimard, 1981, pp. 244, 355.

رهيبة على الإبداع المتأخر جدًّا. إلى أي حد يمكننا أن نطور آدابًا مناسبة للشيخوخة؟ قد تكون الشيخوخة أيديولوجية سلطة؟ ربما علينا أن نفكر بالشيخوخة كنوع من الاستغناء عن المستقبل.

الفصل الرابع

آداب الأشياء الصغيرة

(١٧) أخلاق بلا فضيلة

تقديم

في كتابه **بعد الفضيلة؛ بحث في النظرية الأخلاقية** يقترح علينا ألسدير ماكنتاير[١] نقدًا طريفًا لجملة الحداثة بوصفها في عمقها إشكالية أخلاقية سيئة الطرح. وذلك أنها انحرفت عن التقليد الفلسفي العريق للفلسفة الخلقية — أي تقليد التفكير في الفضيلة والسعادة على عادة القدماء إلى حد ابن رشد — وعوضته بنظريات نقدية حول مدى إمكانية «تسويغ» الأخلاق بشكل عقلي. وفي هذا الصدد هو يفترض أنه لا يمكن فهم الأخلاق الحديثة إلا «من وجهة نظر خارجية» (ص١٣-١٤)، وذلك يعني عنده أنه لا توجد معايير «كونية» أو «غير شخصية» يمكن أن تحكم بها على الصلاحية الأخلاقية التي يجب أن تتوافر في «القيم» المتنازع عليها، والموجودة لدى شعب ما أو في ثقافة ما. وذلك على خلاف ادعاءات فلسفة التنوير منذ كانط، والتي أخذت تبحث بدءًا من القرن الثامن عشر عن مثل تلك المعايير الكونية من أجل فرضها على الإنسانية.

وهكذا فإن أجدر طريقة لمعالجة المسألة الأخلاقية المتنازع عليها بين المحدثين (من كانطيين وأتباع مذهب المنفعة خاصة) هي أن نعود إلى «تقليد» آخر «غير حديث» كان

---

[١] Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (University of Notre Dame Press, 1981). وقد صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب عن طبعته الثالثة (٢٠٠٧م): ألسدير ماكنتاير، **بعد الفضيلة؛ بحث في النظرية الأخلاقية**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٣م.

قد صاغه أرسطو تحديدًا، وذلك من أجل «أن نفهم نشوء الحداثة الأخلاقية وورطتها» (ص١٦). لكنها «عودة» تاريخية حمَّالة لأمل أخلاقي جديد (ص١٥) وليس مجرد «نُوسْتالْجِيَا» حزينة. لا نستطيع أن نفهم أنفسنا المعاصرة إلا «باستعادة تذكر الأحداث من وجهة نظر الحداثة» (ص١٥٨) استعادة «تاريخية»؛ نعني: تفترض صراحة أنه لا يوجد «تسويغ عقلي» كوني للمعايير، بل فقط أن المعايير «تختلف من زمن لآخر ومن مكان لآخر» (ص١٩)، وبالتالي نحن لا نستطيع أن نشرح مفهوم «الخير» الإنساني إلا بالاستناد إلى «مفردات اجتماعية محضة، وبلغة الممارسات والتقاليد والوحدة القصصية للحياة الإنسانية» (ص١٦). لا أحد يكون «متخلقًا» إلا بمعايير الثقافة التي ينتمي إليها، ومن ثم أنه لا يفهم «معنى» قيمة من القيم إلا متى نجح في إدراجها ضمن «قصة» متسقة من الممارسات أو التقاليد الثقافية الخاصة بجيله أو شعبه أو عصره. وذلك أنه لا توجد «معايير حيادية» (ص٢١) يمكن أن نحكم بها على الصلاحية الأخلاقية لمفهوم أو سلوك ما. ما يوجد حقًّا في كل مرة هو «نمط من الحياة الإنسانية» حيث تكون مجموعة من «الفضائل» هي «متجسدة» بشكل «تاريخي» في ثقافة شعب «مخصوص» (ص٢٣).

(١) الفضيلة تُعاش ولا تُستنبَط من أي عقل لا يرانا: علاقة جديدة بين الهوية والأخلاق

علينا هنا أن نبصر بالتقابل الذي يريد ماكنتاير أن ينصبه بين نوعين من الفلسفة الأخلاقية: بين الحداثة الليبرالية والفردانية التي تفترض وجود معايير كونية (ذات طبيعة «قانونية» حول ما هو «عادل» دومًا، كما صاغها كانط) يجب فرضها بوصفها «واجبات» خلقية شكلية «محايدة»، وبالتالي فارغة من أي تصور ثقافي حول معنى «الخير الإنساني» الذي تؤمن به «جماعة» أو يحمل توقيع أمة معينة، وبالتالي هي بمثابة محكمة عقلية للبت في صلاحية المفاهيم الأخلاقية المتنافسة. وبين موقف فلسفي «مضاد للحداثة الأخلاقية» الليبرالية والفردانية، يستلهم عناصر قوته النظرية من «تقليد» أخلاقي ينسبه تاريخ الفلسفة المعاصر إلى القدماء، وخاصة إلى أرسطو (وهو ما يعني أنه ينسحب على حقبة الفلسفة العربية). وهو تقليد غير ليبرالي ولا فرداني، بل يتصور أن «الخير» الخلقي (وليس «الواجب الخلقي» أو «المنفعة» الفردية) هو موضوع الفلسفة الأخلاقية، وهو خير متجسد في «فضائل» لا يتم «استنباطها عقليًّا» بل «يعيشها» أناس

حقيقيون منخرطون في «قصة حياتهم»، وذلك في خضم سعيهم إلى «بناء وإبقاء أشكال من المجتمع موجهة نحو التحقيق المشترك لتلك الخيرات المشتركة، التي من دونها لا يمكن تحقيق الخير الإنساني الأقصى» (ص٢٣).

وينطلق ماكنتاير في كتابه من «اقتراح مقلق» (ص٣٣ وما بعدها)، هو أن نفترض أن كارثة بيئية قد حدثت وصار البشر يعيشون بعد تلك الكارثة في حالة فوضى. ومن ثم أن علينا أن ننطلق من أن «اللغة الأخلاقية في العالم الواقعي الذي نقيم فيه هي في حالة من الفوضى الخطيرة»؛ لأنها فقدت الصلة بالعالم الذي نشأت فيه، بحيث صارت «أجزاء تفتقر إلى البيئات [السياقات] التي منها استمدت معناها وأهميتها» (ص٣٥-٣٦). وهكذا فما تقترحه الفلسفة هو أنه لم يعد يمكن أن نفهم مشاكلنا الأخلاقية إذا نحن لم نغير «جهة نظرتنا لأنفسنا»[٢] بحيث تطالبنا بإجراء «تحول في نظرتنا لما نكون وما نفعل» (ص٣٦).[٣] يجب أن نركز هنا على الرابط الذي يقيمه ماكنتاير بين «ما نكون» و«ما نفعل»، أي بين «الهوية» و«الأخلاق». وذلك يعني أن «السياق» الأصلي الذي تشتق منه الأخلاق «دلالتها» ليس شيئًا آخر غير «ما نكون»؛ أي طريقتنا في أن «نكون أنفسنا»، ولا يعني ذلك غير «الهوية». إن هوية الناس تسبق أخلاقهم. ومن ثم متى ما انهار عالم الانتماء ينهار معه عالم القيم؛ لأن القيم لا «معنى» لها إلا ضمن شكل من «خُلق العالم»، أي من طريقة «السكن» في العالم. والسؤال عندئذ: أين يجدر بنا أن نبحث عن «مصادر» تساعدنا على إعادة بناء القيم الأخلاقية التي فقدت سياقها؟

(٢) أين يجدر بنا أن نبحث عن مصادرنا الأخلاقية؟

يفترض ماكنتاير أنه ثمة طريقة واحدة لذلك: لا يمكن الانتصار على الفوضى إلا بالتأريخ لها. إن الفوضى الأخلاقية (حيث يسود التنازع بين المذاهب الأخلاقية على التسويغ العقلي الكوني الذي يغلب بقية التصورات الأخرى) لا يمكن الخروج منها إلا عندما ننجح في «فهم تاريخها» (ص٣٦). وحده تاريخ الأخلاق يحررنا من وهْم سيطرة مذهب على آخر. إذْ إن العيب الأكبر في أي مذهب أخلاقي، سواء كان ليبراليًّا أو محافظًا، وحتى

---

[٢] Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, op. cit., p. 2.

[٣] Ibid., p. 2.

موقفًا راديكاليًّا، هو الظن بأن «خطابه الأخلاقي» صحيح وأن «لغته الأخلاقية» جيدة ولن تخذله. والحال أن الفوضى الأخلاقية المعاصرة هي حصلت فعلًا، و«نحن سلفًا في حالة من النكبة لا علاجات كبيرة لها» (ص٤٠). لا تريد الفلسفة هنا أكثر من إثارة «القلق» المناسب حول أزمة الأخلاق، وليس إنتاج الاستياء أو التشاؤم. فإن «التشاؤم أيضًا سيتحول إلى رفاهية ثقافية علينا أن نستغني عنها للبقاء في هذه الأوقات الصعبة» (نفسه). بل القلق يهم شيئًا آخر: إنه قلق المفاهيم التي نفكر بها في المسألة الأخلاقية. والأطروحة التي يسوقها ماكنتاير هي التالية: أن اللغة والظواهر الأخلاقية يدومان حتى لو تصدع «الجوهر الكامل للأخلاق» (نفسه). إن الفوضى تعني بذلك أننا سوف نواصل استعمال مفردات أخلاقية فقدت السياق الذي نشأت فيه، وبالتالي هي مفردات تفرض علينا أن نؤرخ لها من جديد حتى تعود إلى دلالتها الخاصة. وهو يشبه هذه المعضلة بما يجري في ميدان الحرب الحديثة: «لا يمكن لحرب حديثة أن تكون عادلة، وعلينا الآن أن نكون دعاة سلام» (نفسه).

ليس المُشكِل في أن فوضى الأخلاق هي حالة حرب بين القيم، أو بين تصورات متنافسة عن «الخير» الإنساني، بل في أنه لا يوجد مفهوم كوني عما هو «عادل» بين البشر. يعني العدل في الأخلاق وجود «قانون» خلقي كوني تقبله كل العقول؛ لأنه قيمة محايدة إزاء جميع الثقافات. وكان كانط قد افترض مثل هذا «الاتفاق الأخلاقي» بين العقول من أجل بناء «أمر قطعي» يمكن أن يجعلنا «نحترم» القانون الخلقي لأجل ذاته، وبالتالي نقوم بـ «واجبنا» بشكل «غير شخصي». ولكن ما معنى أن نحترم شخصًا بشكل غير شخصي؟ وحسب افتراض ماكنتاير لا يوجد مثل هذا الاتفاق الأخلاقي، وبالتالي علينا أن نقبل الوضعية الإشكالية كما هي دون أن نخرِّبها بمفهوم محايد لا وجود له.

وهكذا فإن فلسفة الأخلاق هي فوضى قيم لا يمكن الخروج منها بأي اتفاق عادل حول معايير كونية، بل فقط أن «نكون دعاة سلام»؛ أي أن نكون مؤرخين جيدين لها. وحده تاريخ الأخلاق يمكن أن يساعدنا على فك طبيعة الخلاف الأخلاقي وتعطيله. وحسب هذه النظرة فإنه «يمكننا أن نستنتج أن لا شيء في الخلافات المعاصرة سوى صدام إرادات متنازعة، وكل إرادة تحددها مجموعة من خياراتها الاعتباطية»؛ وذلك لعدم وجود «معايير موضوعية» قد تحسم النزاع (ص٤٧). أولًا: إذْ لا شيء يبرر لماذا علينا أن نعتبر أن القيمة الأولى في الأخلاق هي العدالة أو هي الحقوق أو هي المساواة أو هي الحرية ... «فكل واحدة من الحجج صحيحة منطقيًّا» (ص٤٤). وثانيًا: أن البحث

عن «حجج عقلية لا شخصية» يؤدي إلى «نوع من التفكير مستقل عن العلاقة بين المتكلم والسامع» (ص٤٧). وثالثًا: أن كل الحجج الأخلاقية لها تواريخ ومصادر تاريخية مختلفة ومتعددة لكننا لا نفهم تعددها، بحيث إن «خطاب ثقافتنا السطحي ميال للكلام برضًى ذاتي عن التعددية الأخلاقية في هذا الصدد، لكن فكرة التعددية غير دقيقة أبدًا» (ص٤٩). إن التعددية الأخلاقية تعني هنا «وجهات نظر» متنافسة ومتنازعة هي نفسها متجذرة في «تنوع السياقات» وتستعمل مفاهيم (مثل الفضيلة والعدالة والتقوى والواجب) «قد صارت غير ما كانت عليه من قبل»[٤] (ص٤٩). ولذلك فإن التعددية الأخلاقية لا تخرجنا من حالة الفوضى التي أصابت الجدل الأخلاقي المعاصر.

(٣) الحداثة الأخلاقية بوصفها ضربًا من فوضى القيم

تميل فلسفة الأخلاق إلى الدفاع عن الأحكام الأخلاقية بوصفها عبارة عن «أقوال» أو «تعابير» تقع خارج الزمن، ومن ثم يتم استدعاء فلاسفة الماضي للمشاركة في النقاش حول القيم «كما لو أنهم معاصرون لنا ولكل واحد آخر»[٥] (ص٥٠). ومن ثم فإن الحل الوحيد هو أن نعيد كل فيلسوف إلى عصره الخاص وبالتالي أن نضع كل أخلاق في «سياقها» التاريخي. وهكذا علينا معالجة مشاكل فلسفة الأخلاق عن طريق «إنشاء سرد تاريخي حقيقي تكون فيه الحجة الأخلاقية في مرحلة سابقة مختلفة اختلافًا نوعيًّا» (ص٥٠).[٦]

إن الحقبة المعاصرة قد حاولت التحرر من سلطة أخلاق الواجب (كانط) وأخلاق المنفعة (جون ستِوارت مِل) في نفس الوقت، والتركيز على التعابير الأخلاقية نفسها. لكن النتيجة هي أنها قد حولت «الأخلاق» إلى مجرد «عواطف» نعبر عنها بواسطة مفردات أخلاقية معزولة. وهذا يعني أن الأخلاق المعاصرة، خاصة في التقليد الأنغلوسكسوني، هي بعامة نوع من «المذهب العاطفي (Emotivism)» (ص٥١) الذي يقوم على هذا المبدأ: «إن كل الأحكام التقييمية، وعلى نحو أخص كل الأحكام الأخلاقية، هي ليست

---

[٤] Ibid., p. 10.

[٥] Ibid., p. 11.

[٦] Ibid., p. 11.

سوى تعابير عن تفضيلٍ ما، تعابير عن موقف أو شعور، بقدر ما هي خلقية أو تقييمية في طابعها»[٧] (ص٥١)، ومن ثم تكون مهمة الفلسفة هي تحليل لغتها بوصفها تستعمل تعابير لا هي صادقة ولا هي كاذبة؛ لأنها سوف تعاني دائمًا من التعارض الذي يحدث بين «معنى» الجملة الأخلاقية والسياق الذي «تُستعمل» فيه (ص٥٥). والنتيجة هي تخلي الفلسفة التحليلية عن مذهب العاطفة والتفرغ لتحليل اللغة الأخلاقية (ص٦٦). وحتى في الفلسفة القارِّية (كما نرى ذلك لدى نيتشه أو سارتر) فقد تم اتهام الأحكام الأخلاقية بأنها مجرد «قناع» زائف لنوع من الإرادة الارتكاسية (نيتشه) (ص٦٩)، أو مجرد «مظهر لإيمان زائف يمارسه أولئك الذين لا يستطيعون تحمل الاعتراف بخياراتهم الخاصة بوصفها المنبع الوحيد للحكم الأخلاقي» (ص٧٠).

لكن النتيجة الفلسفية الكبرى هي ليس فقط أن «الأخلاق لم تعد كما كانت» بل خاصة «أن ما كان أخلاقًا قد اختفى بدرجة كبيرة، وأن هذا يشير إلى انحطاط، وخسارة ثقافية كبرى»[٨] (ص٧٠).

إن الجزء الذي اضمحل من فلسفة الأخلاق هو — حسب ماكنتاير — علاقتها التاريخية مع «السياق الاجتماعي» الذي نشأت فيه، ومن ثمة فقدانها «المحتوى الاجتماعي» الذي تشتق منه معناها. قال: «نحن لم نفهم إلى حد الآن ادعاءات أي فلسفة أخلاقية فهما كاملًا حتى وضحنا ماذا يمكن أن يكون تجسيدها الاجتماعي»[٩] (ص٧٣). والافتراض الفلسفي هو أن فلسفة الأخلاق هي دومًا «تفترض سوسيولوجيا». (نفسه) علينا أن نأخذها في الاعتبار. تعني الفوضى الأخلاقية السائدة في عصرنا الخضوع لوجهة نظر فيبر بأن «مسائل الغايات هي مسائل قيم، وفي موضوع القيم يصمت العقل، ولا يمكن فض النزاع بين القيم المتنافسة بالعقل، وعوضًا عن ذلك على المرء أن يختار …» (ص٧٨)، وأن «القيم تبدعها قرارات بشرية» (نفسه)، وأن «اختياري أي موقف أو التزام قيمي خاص لا يكون عقليًّا أكثر من سواه. فجميع أشكال الإيمان والتقييمات ليست عقلية سواء بسواء. كلها ذاتية للعاطفة والشعور» (ص٧٩). وحسب ماكنتاير، إن الشخصية الأخلاقية النموذجية في تشخيص فيبر لا يمكن أن تكون إلا شخصية «المدير»

[٧] Ibid., p. 12.

[٨] Ibid., p. 22.

[٩] Ibid., p. 23.

البيروقراطي في مجتمعه (ص٨٠). وراء كل فلسفة أخلاقية أو ثقافة أخلاقية نمط من الشخصية التي تمثلها. إن «الشخصيات هي الأقنعة التي تلبسها الفلسفات الأخلاقية»، وهي لا تنجح في الدخول الفعلي في صلب «الحياة الاجتماعية» إلا عبر «الأفراد» و«الأدوار الاجتماعية» التي يؤدونها داخل مجتمعاتهم (ص٨٢). تدافع الأخلاق دومًا عن دور اجتماعي مخصوص، وتقدمه بوصفه «شخصية» اعتبارية يجب التشبه بها. وحين ينجح «دور» اجتماعي معين في الارتقاء إلى مرتبة «الشخصية» النموذجية حينئذٍ بالتحديد تظهر «قيمة» أخلاقية وتفرض نفسها في مجتمع ما. وليس كل دور يمكنه أن يتحول إلى شخصية أخلاقية. لا تظهر الشخصية إلا عندما ينجح الدور الاجتماعي في أن يصبح «مثلًا أعلى ثقافيًّا أو أخلاقيًّا» (ص٨٥)، عندما يوفر الدور «البؤرة الأخلاقية لمجموعة من المواقف والنشاطات»، وذلك بأن يتم دمج «الوظيفة» و«الادعاء الأخلاقي» معًا (نفسه). وهكذا يمكن القول بأن «الشخصيات هي تلك الأدوار التي توفر لثقافة ما تعاريفها الأخلاقية» (ص٨٧).

في ضوء ذلك يمكن استشكال الوضعية الأخلاقية للفرد الحديث بأنها وضعية تسودها مقولة «الذات» التي تعتبر «عواطفها» أو ميولها الفردية قيمًا أخلاقية. ومن ثم تبدو «أحكامها بلا أي معيار» فهي «ذات عاطفية» ولا يمكن أن تصدر حكمًا أخلاقيًّا إلا بواسطة «معايير التقييم العقلية، والذات العاطفية تفتقر إلى مثل هذه المعايير» (ص٨٨). لقد «اختار» الإنسان الحديث أن يكون «فردًا» مستقلًّا في قراراته الأخلاقية عن «المجتمع» الذي يعيش فيه؛ لكنه بذلك قد حول نفسه إلى «ذات» تزعم أنها متميزة عن أدوارها الاجتماعية. ومن ثم لم يبق من سياق لفهم «القيم» التي تؤمن بها غير الأقوال التقييمية الخاصة بها في شكل «مشاعر» خلقية شخصية. إن الذات الفردية قد ألغت «التاريخ الاجتماعي» السابق لها، ومن ثم فإن مكان «الفاعلية الأخلاقية» قد انتقل من المجتمع إلى الذات بمجردها، وهي ذات تقبل «التعددية» الأخلاقية بوصفها عبارة عن «اختلاف» في القيم بين أفراد أحرار في اختياراتهم و«ديمقراطيين».

هنا يصوغ ماكنتاير اعتراضه الأساسي: «هذه الذات المدمَقْرِطة التي ليس لها محتوى اجتماعي ولا هوية اجتماعية يمكن أن تكون أي شيء، وتتخذ أي دور أو أي وجهة نظر، وذلك أنها في ذاتها ولذاتها لا شيء» (ص٨٩).

مثلًا: إن سارتر يقدم الفرد بوصفه ذاتًا «متميزة تمامًا عن أي دور اجتماعي خاص يمكن أن تفترضه» (نفسه). والخطأ هنا هو افتراض وجود «ذات جوهرية تتعدى العرض المركب للعب الدور» (ص٩٠). وهو ما يدافع عنه سارتر بأنه «الاكتشاف بأن

الذات لا شيء» (نفسه) أي هي في أول أمرها ليس لها أي محتوى سابق على اختيارها الفردي. ولأن هذه «الذات العاطفية» ليس لها محتوى اجتماعي تتجسد فيه، ولا لها معايير عقلية للحكم الأخلاقي فهي ذات مجردة لا تتوفر على «تاريخ عقلي في انتقالاتها من حالة التزام أخلاقي إلى حالة أخرى»، إنها «ذات من دون استمراريات، ما خلا استمرارية الجسد الذي هو حاملها» (ص٩١). وبعبارة واحدة هي ذات بلا «غاية» (telos) يمكن الاسترشاد بها غير «هويتها» الفردية.

لا يمكن أن نقيس مدى فوضى فلسفة الأخلاق الفردانية إلا متى ألقينا نظرة خارجية على المجتمعات التقليدية «ما قبل الحديثة». هناك حيث لا توجد مقولة «الفرد» نفسها. وحيث لا توجد طريقة لتعريف هوية الفرد إلا «عبر عضويته أو عضويتها في عدد من المجموعات الاجتماعية. مثلًا: أنا أخ، وابن خال، وحفيد، وفرد من أفراد المنزل، وتلك القرية، وتلك القبيلة» (ص٩٢). لم تكن «الفردية» تعني أكثر من «عضوية» داخل «جماعة» انتماء سابقة على وجوده ولا يمكن أن يختارها. «فالأفراد يرثون فضاءً معينًا داخل مجموعة متشابكة من العلاقات الاجتماعية، فإذا خسروا ذلك الفضاء، فإنهم ليسوا بشرًا من نوع محدد، بل يكونون في أفضل الأحوال غرباء أو منبوذين مثل النفايات» (نفسه). على عكس الحداثة التي تعدو «الفرد» إلى اختيار نفسه بوصفه كائنًا «مستقلًّا بنفسه» أخلاقيًّا لأنه لا يعدو أن يكون «عدمًا» وجوديًّا. يبدو «العضو» في «الجماعة» منتميًا بلا رجعة إلى أفق هووي لا يستطيع مراجعته لأنه هو المادة التي يستمد منها ذاتيته. لكن ذلك الأفق ليس ثابتًا، بل لا يكون العضو «شخصًا اجتماعيًّا» إلا إذا كان يتقدم نحو «غاية في الحياة» أو «يفشل في التقدم نحوها» ولا يفصله عنها إلا موته (نفسه). ولذلك فإن الحداثة الأخلاقية هي تعني بالأساس تعطيل ذلك التصور ما قبل الحديث للحياة الإنسانية بوصفها تسير بطبيعتها نحو «غاية» مخصوصة لها. فالذات الحديثة تراهن على فرديتها وليس على أي غاية خارجها. لقد خسرت تلك «النظرة إلى الحياة الإنسانية على أنها منظمة لغاية ما» (ص٩٣). ولذلك هي قد عوضت تلك «الغاية» الطبيعية بفكرة «الدور» الاجتماعي و«الشخصية» النموذجية في المجتمع. لكن الذات الحديثة هي فردانية بإطلاق.

تُوهمنا الحداثة الأخلاقية بأن ما وقع للذات الفردانية الحديثة هو «خصائص ضرورية وأبدية لجميع الأحكام الأخلاقية، ولأي واحد منها، ولجميع الذاتيات، وأي واحدة منها» (ص٩٥). والحال أن ذلك مجرد نتاج تاريخي لنوع مخصوص من

المجتمعات علينا أن نؤرخ له. ومن ثم أن دعاة الحداثة هنا ليسوا سوى «الورثة الأخيرين – إلى حد الآن – لعملية تحول تاريخي» (نفسه) ليس أكثر.

يقدم ماكنتاير هذا التحول التاريخي بأنه تحول مضاعف: من جهة، «تحوُّلٌ للذات وأدوارها»، ومن جهة، تحوُّلٌ في «الخطاب الأخلاقي» نفسه. (نفسه). ويعني التحول عملية انتقال تاريخي من «الثقافة السابقة» إلى «مشروع التنوير من أجل تبرير الأخلاق».[١٠] وبالتالي فإن فلسفة الأخلاق الحديثة ليست عملًا فردانيًّا أو اختيارًا شخصيًّا، بل هي نتيجة سلسلة من التغيرات الاجتماعية أدت إلى «تمزق الأخلاق وعزلها» (ص٩٧) في مجرد اختيارات فردية هي تعبر عن حالة تمزق اجتماعي وليست «قيمًا» معيارية بحتة، وهو تعبير بلغ صيغته النموذجية في «ثقافة عصر التنوير» في القرن الثامن عشر الفرنسي (ص٩٨)، وهو تنوير لم يؤت أُكُله إلا مع الثورة الفرنسية التي حققت «إزالة الفجوة بين الأفكار الفرنسية والحياة الاجتماعية والسياسية الفرنسية» (ص١٠٠).

(٤) كيف استقلت الأخلاق عن فضائلنا؟ أو النزاع بين ما نشعر به وما نفعله

يعتبر ماكنتاير أن أفضل شاهد على ولادة «وجهة نظر حديثة متميزة» في ميدان الأخلاق هو كيركغارد في كتابه «**إما ... أو**» الذي نشره تحت اسم مستعار سنة ١٨٤٢م. وتتمثل وجهة النظر الحديثة في بناء جدل أخلاقي يقوم على صراع مرير بين «مقدمات أخلاقية» من جهة، و«التزام أخلاقي» من جهة أخرى، مما يحول الموقف الخلقي إلى مسألة «اختيار» شخصي لا يوجد أي «تسويغ عقلي له» (ص١٠٣). هذا الاختيار يقدمه كيركغارد بأنه يجري بين نمطين متباينين من الحياة: حياة «استطيقية» (حياة أ) وحياة «أخلاقية» (حياة ب). وهكذا فإن الاختيار بين الأخلاقي والاستطيقي «ليس هو الخيار بين الخير والشر، إنه الخيار فيما إذا كان عليك أن تختار أو لا تختار بمفردات الخير والشر» (ص١٠٥). في الواقع هو اختيار بين «نموذج التعبير الاستطيقي» الذي هو موقف «العشق الرومانسي» وبين موقف «النموذج الأخلاقي الذي هو الزواج» (نفسه). هذا النوع من طرح المُشكِل الخلقي هو – حسب ماكنتاير – قد قُدم بوصفه «اكتشافًا فلسفيًّا»، وفي الحقيقة هو من نوع «مربك ومروع» (ص١٠٣).

---

[١٠] Ibid. p. 36 sqq.

ذلك أنه طرح يجعل الأخلاق مجالًا لتناقض عميق بين ما هو اختيار شخصي وما هو أمر أخلاقي، وحيث تبدو الأخلاق بمثابة «المنطقة التي يكون فيها للمبادئ سلطة عليا، مستقلة عن مواقفنا وتفضيلاتنا ومشاعرنا» (ص١٠٧). بذلك تم نصب حاجز فاصل بين «ما نشعر به» في حياتنا وبين ما يجب علينا أن نفعله كي نكون متخلقين. وعندئذٍ فإن الصعوبة الفلسفية هنا هي: «أن السؤال كيف أشعر في أي لحظة معينة هو غير هام بالنسبة إلى السؤال كيف أحيا»[١١] (ص١٠٧). لا يمكن حسم الخيار الأخلاقي باللجوء إلى أي نوع من المشاعر. ومن ثم لا يمكن الربط بين ما نشعر به (استطيقيًّا) وما يجب أن نفعله (أخلاقيًّا).

ولذلك يبقى علينا أن نحدد طبيعة المصدر الذي تستمد منه الأخلاق سلطتها.

ما يوحي به كيركغارد هو أن «المبادئ التي ترسم الطريقة الأخلاقية للحياة يجب تبنيها **ليس من أجل سبب ما**، ولكن من أجل اختيار يقع ما وراء الأسباب، فقط لأنه الاختيار لما يجب أن نحسبه نحن بوصفه سببًا. ومع ذلك فإن الأخلاقي يجب أن تكون له سلطة علينا»[١٢] (ص١٠٩). وبالتالي نحن أمام سلطة أخلاقية تستمد صلاحيتها من اختيار هو نفسه بلا سبب. وهكذا تكون الذات الحديثة قد ذهبت بعيدًا في تنصيب نفسها بمثابة مشرع وحيد لميدان الأخلاق. وهكذا يتم اللجوء إلى سلطة (أخلاقية) عندما لا تكون لدينا أي أسباب (استطيقية). ويعتبر ماكنتاير أن هذا المفهوم للسلطة الأخلاقية هو «مفهوم حديث بشكل خاص إن لم يكن حصريًّا، وقد تمت صياغته في ثقافة كانت فكرة السلطة فيها غريبة وبغيضة، بحيث كان يبدو اللجوء إلى السلطة أمرًا غير معقول» (نفسه).

خاتمة: الأخلاق والسلطة

يبدو الفرد الحديث كائنًا فقد ثقته التقليدية في أجهزة السلطة، ومن ثم قد جعل مشروعه الأول هو التشريع بنفسه لقوانين لا تملك أي صلاحية أخرى غير أنه اختارها لنفسه بنفسه. وذلك أنه يعتبر أنه لا يمكن الاحتفاظ بحريته الطبيعية إلا عندما يخضع

---

[١١] Ibid., p. 41.

[١٢] Ibid., p. 42.

لقوانين شرعها بنفسه. هذه العلاقة المحطمة مع السلطة جعلت الفرد الحديث لا يثق في أي أخلاق إلا تلك التي اختارها بنفسه، ومن ثم صارت بالنسبة إليه سلطة نابعة من حريته. وهكذا على الرغم من نقد كيركغارد تجاه فلسفة الأخلاق الكانطية فإن من أعد المشهد الأخلاقي لكيركغارد هو كانط (ص١١٠). كان التمييز بين الاستطيقي والأخلاقي إحدى نتائج مشروع التنوير الذي كان يرمي إلى «توفير أساس عقلي لتسويغ الأخلاق» (نفسه).

والنتيجة — حسب ماكنتاير — هي أن الفلسفة الأخلاقية الحديثة قد أخفقت؛ أولًا لقد أخفق كانط في إيجاد «تبرير عقلي للأخلاق» كما أخفق كيركغارد في «اكتشاف أساس لها في فعل الاختيار» (ص١١٦–١١٧). لا يمكن أن نختار قيمنا كما أن العقل لا يسوغ تشريعًا لا يتطابق معه. كان كيركغارد قد انطلق من فشل كانط: «يجب استدعاء فعل الاختيار للقيام بالعمل الذي عجز العقل عن القيام به» (ص١١٧).

إن الحداثة الأخلاقية قد علمنت القيم، لكنها قامت بذلك على حساب الفضائل. وإن تأسيس قيم بدون فضائل هو إخفاق فلسفي لعصر إنسانوي وفرداني يزعم أنه أرسى العقلانية العلمانية بوصفها منقذًا أخلاقيًّا من عصور مسحورة. فإذا بالعالم المنزوع السحر — أي الذي صار نصًّا معلمنًا بلا أي حاجة إلى إنقاذ — قد أخذ يعبر أكثر فأكثر عن حاجة روحية جعلت عودة الديني ليس فقط ممكنًا بل مطلبًا مثيرًا لأجيال ما بعد الحداثة.

(١٨) كوجيطو الكراهية

قال فيكتور هوغو: «الكراهية شتاء القلب.» يبدو أننا في شتاء أنفسنا. وتاريخ الشتاء في ثقافتنا؛ نعني تاريخ الكراهية،[١٣] ربما يحتاج إلى إعادة كتابة من الداخل. ولكن إلى أي مدى قد يجوز للفيلسوف بعامة أن يدافع عن الكراهية بوصفها فضيلة تأسيسية؟ مثلًا أن يجزم قائلًا: «أنا أكره، إذن أنا موجود» (!)[١٤] وعندئذٍ كيف نتخيل ديكارت وهو

---

[١٣] Cf. Jacob Rogozinski, *Ils m'ont haï sans raison, De la chasse aux sorcières à la Terreur* (Éditions du Cerf, 2015).

[١٤] Cf. Michel Crouzet, *La Vie de Henry Brulard ou L'enfance de la révolte* (Paris: Libr. J. Corti, 1982), p. 28. "L'exaltation du principe haineux comme principe d'existence: je hais

يماهي بين العقل والكراهية، أن يفتتح أحد كتبه قائلًا: «إن الكره هو أعدل الأشياء توزعًا بين الناس» (!) ربما كان من الأجدر أن نولِّي أسئلتنا صوب نيتشه، فيلسوف الضغينة[١٥] فهو أنسب انفعالًا لمزاج كهذا. فلا مُشاحَّة في أن كتاباته، اللعينة البراءة، قد تظهر لعدد واسع من القراء في هيئة كدمات أخلاقية على العقل البشري، وهو أقرب إلى صياغة كوجيطو الكراهية، وحتى الدفاع عن إرادة الكره بوصفها إرادة الحقيقة التي لن تخيِّب ظن أحد. لكن نصوصه تفاجئنا بتلطف رشيق يجعلنا نقف على طرافة التمييز الذي يضعه بين الكره والعداوة. وحدهم العاجزون عن احتمال براءة الصيرورة التي تخلق الحياة هم قادرون على الكره. الكراهية عنده هي فضيلة العبيد، أولئك الذي كفُّوا عن خلق أنفسهم منذ وقت طويل. ولذلك فإن أول ملامح الكراهية هي كراهية النفس أو «كراهية الأنا» أو «كره الإرادة»، ومن ثم «كره الحقيقة». أن نكره أنفسنا هو صيغة مرعبة عن كوجيطو معطل من الداخل. وحدهم العدميون يقتاتون على ضرب مريع من «فضيحة الذات». أما العداوة فهي شيء مختلف.

ربما نحن نشهد راهنًا، كما لاحظ ذلك جان لوك نانسي،[١٦] انتقالًا حزينًا من أخلاق العداوة إلى ثقافة الكراهية. الأعداء ليسوا بالضرورة موضوع كراهية أو احتقار. مثلًا: نحن يمكن أن نكره أنفسنا العميقة (طبقة معينة من هويتنا) دون أن نكون أعداءً جيدين لها. نحن نحتاج دومًا إلى أعداء مناسبين. العداوة يمكن أن تكون صحية، لكن الكراهية هي انفعال حزين دائمًا، فنحن لا نحتاج إلى أناس نكرهم كي نتعرف على أنفسنا. يقول نيتشه: «أن تكون عدوا، أن تستطيع أن تكون عدوًّا هو أمر يفترض على الأرجح طبيعة قوية ... إن الانفعال العدائي هو جزء ضروري من القوة، مثلما أن الإحساس بالثأر والحقد هو جزء لازم من الضعف.» لكن نيتشه سرعان ما ينبهنا

---

donc je suis”; André Glucksmann, *Le discours de la haine* (Paris: Plon, 2004); “Je hais, donc je suis: la construction sociale du conflit” IVe Rencontre européenne d’analyse des sociétés politiques. www.fasopo.org.

[١٥] قارن فريدريتش نيتشه، **في جنيالوجيا الأخلاق**، ترجمة فتحي المسكيني، تونس، دار سيناترا، ٢٠١٠م: عن الكراهية (I: ٧، ٨، ١٥، ١٦)، وعن الضغينة (I: ١٠–١١ن ١٣–١٤، ١٦؛ II: ١١، ١٧؛ III: ١١، ١٤–١٦).

[١٦] Cf. Jean-Luc Nancy, *La haine, le sens coagulé* (2013). http://www.coe.int/documents/16695/1433458/Jean-Luc+Nancy+LA+HAINE.pdf/, p. 1.

إلى أمر حاسم هنا: «إن قوة الذي يهاجم هي تجد مقياسها في نوعية الخصم الذي يحتاجه، كل نمو يرشح منه اختيار خصم أو مُشكِل هائل؛ ذلك بأن الفيلسوف المحارب هو ينازل المشاكل أيضًا في معركة مبارزة». لا معنى لعداوة قائمة على الثأر. وحدها الكراهية تقتات من مشاعر الانتقام؛ ولذلك يؤكد نيتشه على أن العداوة لها ناموسها الخاص، هي تختلف عن الكراهية في كونها تقع خارج أفق الضعفاء. الكراهية انفعال حزين يعتاش من أدنى ضعف يشعر به أحدهم ضد قويٍّ ما. ولذلك هي تترجَم دومًا إلى شعور بالاحتقار. والحال أن العداوة لا تحتقر خصمها، وهي تجري دومًا في نوع أصيل من المساواة. لا تقع العداوة الحقيقية — أي تلك التي تنأى بنفسها عن معجم الكراهية — إلا بين النظراء حيث لا معنى لأي ضرب من الاحتقار. ومن الطريف أن نورد هنا قواعد العداوة التي فرضها نيتشه على نفسه مثل سيرة خاصة في الحياة.

يقول في كتابه *Ecce Homo*: «أولًا: أنا لا أهاجم إلا القضايا (Sachen) المنتصرة، وعند الحاجة أنا أنتظرها حتى تنتصر. وثانيًا: أنا لا أهاجم إلا القضايا حيث إنني لن أجد أي حلفاء لي، حيث أقف وحيدًا، حيث لن أعرِّض إلا نفسي للخطر … وأنا لم أقم أبدًا بأية خطوة علنية (öffentlich) لا تعرضني للخطر، ذلك هو مقياسي للفعل الصحيح. ثالثًا: أنا لا أهاجم الأشخاص أبدًا، أنا لا أستخدم الشخص إلا بمثابة عدسة قوية مكبرة من خلالها نستطيع أن نجعل حالةَ فتنةٍ (Notstand) عامة، ولكن متوارية وغير ملموسة، أمرًا منظورًا … رابعًا: أنا لا أهاجم إلا الأشياء التي يكون فيها كل فرق بين الأشخاص مستبعدًا، حيث تكون كل خلفية خالية من التجارب المشينة. وذلك أن الهجوم هو عندي، على الضد من ذلك، دليل على الإحسان، وفي بعض الأحيان على نوع من العرفان بالجميل.»

هذا تقريظ فلسفي للعداوة، رأس الأمر فيه أنه يخرجها من دائرة ما هو شخصي. العداوة ليست أمرًا شخصيًّا. هي دومًا تهاجم «القضايا»، وخاصة في لحظة قوتها. لا معنى لعداوة شيء ميت في وعي المؤمنين به. لا تحتاج العداوة إلى حلفاء حتى تكون موقفًا أصيلًا من قضية ما. إذْ لا معنى لمن يهاجم قضية منتصرة وهو يعوِّل على حماية خارجية. كما أنه لا معنى لعداوة لا تضعنا في موضع الخطر. من يهاجم مصادر أمة من الأمم (كما فعل نيتشه تجاه المسيحية) لا يجدر به أن يحتمي بأي هيئة أخرى غير ذاته. وقد رفع نيتشه التعرض للخطر إلى رتبة مقياس الفعل الصحيح. وهو صحيح في معنى أنه شجاع على احتمال إمكانية الحقيقة مهما كانت ثقيلة، وليس في معنى موافقة الآخرين عليه. ما يهم العداوة ليس مهاجمة الأشخاص — فالشخص بحد ذاته

لا يستحق أن يكون موضوعًا للعداوة الفلسفية — بل رصد «حالة الفتنة» أو حالة الأزمة العامة التي تلحق ثقافة أو أمة ما، لكن بعض الأشخاص يمكن أن يكونوا عدسة قوية مكبرة لاستكشافها. كذلك فإن العداوة لا تستقيم بين أشخاص بينهم فرق أخلاقي جذري. لا بد لها من ضرب من التساوي في المروءة، أي في القدرة على الحقيقة. وعندئذٍ تكف العداوة عن أن تظهر في مظهر التقويض وتكشف عن وجهها الخفي: كونها دليلًا على نوع مخصوص من الإحسان، بل حتى من العرفان بالجميل.

لو أعدنا المُشكِل من زاوية الكراهية لرأينا الآن كل ما لا تستطيع الكراهية أن تكونه. إن الشعوب القوية تعادي لكنها لا تكره بالضرورة؛ نعني: لا تعتبر الكراهية جزءًا من تربيتها العميقة. وفي المقابل فإن الشعوب الضعيفة تكره لكنها لا تستطيع أن تعادي بشكل جيد؛ لنقل بشكل لا يخلو من مفارقة: إن ما ينقص الكراهية حتى ترتقي إلى رتبة العداوة الأصيلة هو قدر جوهري من المحبة؛ نعني من محبة ذاتها. كان أفلاطون في محاورة **الفيدون** قد بكَّر إلى نحت مصطلح μισανθρωπία، «ميزانثروبيا»؛ أي كُره البشر الناجم، في رأيه، عن خيبة أمل عميقة من الإنسان بعد تصوره صادقًا وصلبًا وموضع ثقة؛ أي بعد محبته. لكن كل كره للبشر بما هو كذلك هو في ذاته كره لأنفسنا. وراء كل كراهية هناك إذن محبة فشلت في أن تكون نفسها.

تحتاج كل كراهية إلى نوع من المحبة التي تبررها وتجعلها متسقة أمام ذاتها. لا نكره في الحقيقة إلا من نحب أو من يشبهنا من الداخل لكننا نفشل في التطابق معه. ربما كانت الكراهية نوعًا رديئًا من الألم. وهو ألمٌ غير قابل للتفاوض؛ لأنه يتصل بذواتنا ويخترقها، على خلاف العداوة التي يمكن أن تكون صداقة فاشلة فقط. يمكن أن نكره أنفسنا، ولكن لا يمكن لأحد أن يعادي أو يصادق «نفسه»؛ لأن ذلك يتطلب قدرًا هائلًا من الشعور بالمسافة، أو بالمسافة المناسبة، حسب تعبير رشيق لبول ريكور. في حين أن الكراهية هي مثل الألم أو الحزن لا تحتاج إلى انفعال المسافة. هي تنزع دومًا إلى إلغاء المكان. إنها ذاكرة فقط. الكراهية لا تتطور؛ نعني: لا تحتاج إلى مراحل كي تلامس ذاتها. هي مثل الألم أو الحزن تضع ذاتنا موضع سؤال، وتعيش من هذا النوع من التهديد. ومن هذه الناحية تختلط الكراهية بالمحبة؛ لأنهما ضربان من الاحتمال لذواتنا خارج المكان. حين نكره أو نحب نحن نلغي ثقل المكان ونتخفف من كل أنواع الإخلاص التي عشنا عليها إلى حدئذٍ. ليست الذات غير ضرب استثنائي من الإخلاص إلى المكان. الذات مكان دومًا، وهي ليست زمانًا إلا عرضًا. المكان هو حِضن الذات؛ أي ما يقع

تحتنا حتى نرى أنفسنا. ولكن حين نكره أو نحب نحن نتجرد من وطأة المكان ونصبح ذواتًا عائمة على سطح أنفسنا مثل غيمة من الانتظار. يقول لامرتين: «الأنانية والكراهية وحدهما لهما وطن، أما الأخوة فلا وطن لها.»

ومع ذلك فالكره ليس عنفًا، نعني هو لا يدمر حالة المكان، لكنه يجمد المعنى. الكره، كما قال نانسي في نص جميل سنة ٢٠١٣م، «الكره معنى متخثر»،[١٧] كما نقول عن دمنا إنه قد تخثر. يلاحظ نانسي أن الجذر اللاتيني odi مثل الجذر الألماني hassen يتضمن معنى المطاردة، بل حتى الصيد، وتعقب الشيء الكريه من أجل القضاء عليه. إلا أن فعل «كره» في العربية هو ينطوي تقريبًا على العكس: كره الشيء اشمأز منه ونفر ولم يحتمله وأباه على نفسه. نحن نهرب مما نكره، في حين أن المعنى اللاتيني أو الألماني يدفع على العكس من ذلك إلى مطاردة المكروه والركض وراءه؛ ولذلك فالكُره هو إرغام وقسر على شيء لا نجري وراءه وإنما نهرب منه، في حين أنه في اللغات الأوروبية هو نوع من الثأر. فالناس يكرهون عندما يشعرون أن هويتهم في خطر من آخر يهدد وجودهم. حين يعجز الآخر أو لا يريد أن يفهم أصالة وجودنا أو «كرامة» كوننا نحن، ولسنا أناسًا آخرين، حين لا يعترف بـ «إطلاقية كل فرد» بما هو كذلك، هو يكرهنا. قال نانسي: «إن الكراهية تفترض دلالات مغلقة. إن الكراهية مصنوعة من معنًى متخثر.» تتحول هوية الناس إلى دلالة مغلقة حين تخفق في التعبير عن كرامتها الخاصة، حين لا تعثر على الملاقاة أو الضيافة المناسبة، فتتكلس من الداخل. الكراهية هي انسداد المعنى، معنى الكرامة الإنسانية؛ ولذلك فهي تُشيِّئ؛ أي تخرج «الشخص» من باب البشر إلى خانة «الأشياء»، أي خانة ما لا يمكن أن نتبادل معه معنى الإنسانية.

علينا أن نميز تخثر المعنى عن أي رغبة في العنف. من يكره لا يريد بالضرورة تدمير المكروه أو مطاردته. فالمكروه ليس عدوًّا دائمًا. وحدها العداوة تقترح برنامج تدمير مناسب كي تضع حدًّا لصداقة فاشلة. لكن الكره يصبو إلى شيء آخر. هو يريد أن يجمد المكروه في هوية مغلقة، أن يؤبد ألمه؛ ولذلك يدعي الكره دومًا أنه كرهٌ للأعداء وليس للأصدقاء، أي للآخرين بما هم كذلك. لكن الصداقة، مثلها مثل القرابة أو الأخوة، هي لا تمنع الكراهية. كره الأخ هو ظاهرة أخلاقية عريقة وذات براءة مرعبة. بل يمكن الافتراض بأن العداوة تحمي الأعداء من كراهيتنا، وتضعهم فقط في خانة العاجزين

---

[١٧] Cf. Jean-Luc Nancy, *La haine, le sens coagulé* (2013), op. cit.

عن الصداقة بسبب انفعال رديء بالمسافة. لا تحتاج الكراهية إلى العنف كي تشعر بنفسها. العنف صريح ومدمر ولكنه قابل دومًا للتفاوض. والحال أن الكره هو صامت ومخرب وغير قابل للاستبدال. الكره لا يدمر المكان لكنه يخرب معنى المكان. يحتاج العنف دومًا إلى القتل كي يحقق ذاته، هناك دومًا قتل تأسيسي حتى يدخل شعب ما في علاقة ميتافيزيقية بنفسه، وعندئذٍ فقط ينفتح المجال أمام تنصيب الذبيحة المقدسة وظهور المعبودات. من يقتل يؤسس عالمًا لا يراه. ولا تفعل الحضارات غير استخراج كل إمكانيات السكن في العالم التي تنجر عن قتل أو عنف تأسيسي. والمؤسسون هم دومًا بوجه من الوجوه قتلة من نوع نبيل. يقتلون مقتولًا سرعان ما يتحول إلى ضحية مقدسة أي مؤسسة. ونحن نوجد دومًا داخل قصة ما، تكرس العنف التأسيسي من أجل أن ننتصر عليه، كما بين ذلك بشكل مثير ريني جيرار في كتابه الرائع **العنف والمقدس**. أما الكراهية فهي انفعال حزين لا يؤسس شيئًا. لا يوجد كره مقدس. القتل ليس كرهًا، والإنسانية استعملت القتل لتأسيس عوالم الحياة، لكن تقاليد الكره ظلت دومًا بالنسبة إليها نفايات أخلاقية يجب التخلص منها خارجًا.

ولكن كيف نفهم عندئذٍ إصرار كثير من الناس على تأسيس هويتهم على الكراهية؟ ليس فقط كراهية الآخر بل حتى كراهية الذات؟

لنوضح بادئ الأمر بأنه من الجبن أو من غير المسئولية أن نتبرأ من مصادر أنفسنا العميقة. إذا كنا نُسمَّى، مثلًا، «مسلمين»، فهذا يعني أن كل إمكانيات الكيان المسلم هي جزء أصيل من تاريخنا السري أو الصامت أو غير المفكَّر فيه، ومن المستحيل أن ننجح في إلقاء مصادر أنفسنا في سلة مهملات تاريخية، وكأننا يمكن أن نوجد «خارج» أنفسنا. لا يمكن لأحد أن يتبرأ من مصادر نفسه، كما لا يمكن لأحد أن يتبرأ من بعض أعضائه وكأنها جزء من جسم آخر. ولكن علينا أن نسأل: لماذا نتبرأ من انفعالاتنا السيئة وكأنه يمكن نسبتها إلى شخص آخر؟ إن إمكانية الشر التي فينا هي تنتمي إلينا بنفس الأصالة التي لإمكانية الخير. إن خيباتنا أو إخفاقاتنا هي مكونات أخلاقية أصيلة في تاريخ أنفسنا بنفس القدر الذي تكونه آمالنا ونجاحاتنا. ذلك بأن إمكانية الكراهية، كما يوضح ذلك هَيدغر، هي إمكانية أصيلة ولا تنضاف إلى أنفسنا من خارج تاريخها الخاص. لكن استعمال الكراهية هو الذي يطرح تساؤلات مثيرة. نحن ربما لا نكره أعداءنا، لكننا نستعمل كراهيتنا لهم باعتبارها الإجابة المعيارية على سؤال الهوية لدينا. وإلى حد الآن، ومنذ قرنين، نحن عطلنا أنفسنا العميقة ولم نعد نعوِّل عليها في تحسين

نوعنا. نحن لا نكره الغرب فقط، بل قبل كل ذلك نحن نكره صيغة معينة من مفهوم أنفسنا، أو جزءًا معينًا من الإجابة عن السؤال «من نحن؟» راهنًا.

إن سحب الثقة الميتافيزيقية من أنفسنا العميقة حوَّلها فجأة إلى جسم غريب عنا غير قابل للاستعمال الصحي. صار وجودنا المعاصر عبارة عن عملية «زرع» لأعضاء جديدة لم تنجح إلى حد الآن إلا تقنيًّا فقط. ولذلك نحن نشهد منذ أجيال عديدة نوعًا صارمًا من كراهية الذات لا نجد له علاجًا يُذكر. ولا نغالي في شيء إذا تشككنا في أن يكون ذلك قد سهل عملية «استعمار عالم الحياة» داخل مجتمعاتنا «الحديثة» والتحول بشكل سريع إلى مزرعة كولونيالية لا مخرج منها. نحن ساعدنا الغرب على استعمارنا من خلال كره أنفسنا العميقة وانقلابنا إلى متسولين ميتافيزيقيين للمستقبل.

ثمة مفارقة تنخر كل نقاشاتنا حول أنفسنا العميقة: من جهة أن مصادر أنفسنا القديمة لم تعد صالحة للسكن أو للاستعمال «كما هي»، والدفاع السياسي عنها يؤدي غالبًا إلى موقف سلفي مستغلِق على مدوَّناته الخاصة يُضطر أكثر الأحيان إلى التمترس وراء ضروب شتى من التخثر الهووي ما أيسر ما تنزلق في طرق الإرهاب الموضوعي، وليس الإرهابُ الدموي السائد منذ بعض الوقت غيرَ موجته العالية أو ترجمته الخارجية فقط. وهو إرهاب موضوعي سوف يبقى مطمورًا تحت أشكال حياتنا المعاصرة إلى أمد طويل. ومن جهة، أنه لا يمكن تاريخيًّا لأي مجتمع أن يعيد بناء ذاته بمعزل عن مصادر نفسه العميقة ولا بالتعويل على ثقافة غريبة عنها. إن «التحديث» و«التنوير» و«العلمنة» ... إلخ، كلها عناوين إجرائية لم تنجح أبدًا في مساعدة ذاتنا العميقة في التحرر من تاريخها الطويل الأمد منذ «عصر الجاهلية». يبدو أن الدفاع الهووي عن الموتى لا يختلف كثيرًا عن الاستيراد الهووي لأَحياءِ ثقافة أخرى لا تؤمن بنا. نحن لا نرى من الجهتين غير ترتيلتين حزينتين للكراهية؛ ولذلك لا ترى الفلسفة من حل لمفارقة هووية غير تبديل المُشكِل. علينا أن ننتقل من الدفاع عن الهوية إلى بناء الذات.

يقول سبينوزا: «إن الكراهية تزداد حينما تكون متبادلة، ولا يمكن القضاء عليها إلا بالمحبة.» وفيما يخصنا هنا لا مخرج من معجم الكراهية، أكان في صيغة سلفية (محبة هووية لمصادر روحية لم تعد تخاطبنا) أو في صيغة معلمنة (محبة هووية لحداثة لا تؤمن بنا)، إلا باختراع أساليب جديدة في محبة أنفسنا العميقة؛ علينا أن نعيد اكتشاف ذواتنا العميقة (من شعر جاهلي وقرآن وتاريخ سياسي للملة ونحوٍ وأدب عظيم وفقه عقلي وتصوف حر وفلسفة مبدعة ... إلخ) واستدعائها من الداخل بوصفها

مصادر إلهام وعشق للنفوس الحرة، ما بعد الدينية وما بعد العلمانية، وليس مدونات هووية مغلقة وإقصائية لمؤمنين حزانى بلا أي قدرة على الهجرة البهيجة إلى الإنسانية.

لا يتصالح شعب مع ذاته العميقة إلا إذا نجح مبدعوه في إعادة اكتشاف مصادر نفسه، وذلك إن استطاعوا كما لأول مرة. عندئذٍ فقط هو يمكنه أن يستغني عن أجهزة الكراهية، ويشرع في اختراع ذاتيته الخاصة بمرح فظيع. أما كل من يتمترس وراء حجاب هووي، فهو يعتاش على الكراهية ولا يمكنه التحديق في عين ذاته من دونها. ولكن أيضًا كل من يدفع شعبًا إلى التخلي القسري عن مصادر نفسه العميقة باسم أي نوع من العوالم التي لا يسكنها أو لا يمكنه أن يسكنها هو يجبره على التعويل اليائس على ثقافة الكراهية كي يدافع عن وجوده. لا تحتاج الشعوب إلى الهوية الجاهزة إلا بقدر ما تعجز عن اختراع ذاتيتها الخاصة. إن الهوية غير ممكنة من دون ماض أساسي، أما الذاتية فهي دومًا بمثابة «مشروع»، وبالتالي هي تُقاس بمدى قدرتها على المستقبل. الكراهية هي دومًا هوية حزينة، ذاكرةُ حدادٍ تحت الطلب. ومن يريد تحرير الشعوب من الكراهية عليه أن يعيد لها قدرتها على محبة ذاتها العميقة، أي قدرتها على التذوُّت الحر من داخل تاريخ نفسها، والتذاوت الحر مع آخر يعترف بها. مصادر الذات لا يمكن نقلها. ولذلك لا يمكن معالجة الكراهية إلا من الداخل.

توجد عداوة جيدة، ولا يوجد كرهٌ جيد. الذوات الحرة قادرة على العداوة، مثلًا معاداة الرداءة في أي مستوى من كياننا المعاصر. لكن النفوس الحزينة لا تستطيع إلا الكراهية. لا يكره إلا قلب حزين، أي لم يتحرر من حداد ذاكرته. العداوة مُشكِل سياسي، لكن الكراهية ظاهرة هووية. ومثلما يحتاج الناس إلى مرشد سياحي، هم يحتاجون إلى مرشد ميتافيزيقي دوره أن يرسم خطًّا فاصلًا وبيِّنًا بين ما هو هووي وما هو ذاتي. هذا فراغ أخلاقي ملأه الدعاة وحولوا العقل السليم إلى تهمة.

يمكن أن نكون هوية في طور «إعادة البناء»؛ ولذلك فإن الموقف التفكيكي المحض، مثل الموقف التنويري المحض، هو لم يعد صحيًّا. لا يمكن تفكيك إلا ما هو «تراث» عميق، ولكن من دون الانتماء إليه نحن لن نطال إلا لحظات وَهَنِه الميتافيزيقي؛ أي ادعاءاته التي لم تعد تخاطبنا. كذلك فإن التنوير موقف يبدو أن وقته قد فاتنا. لا يستنير أي مجتمع إلا بوسائله الخاصة. وقبل ذلك عليه أن يكون قد شرع في إعادة اختراع ذاته من الداخل. لا يمكن أن يستنير مجتمع يكره نفسه. التنوير بهجة العقل ولا تستسيغه النفوس الحزينة، أي التي فقدت شهوة الانتماء إلى نفسها العميقة.

كل دين حزين هو سياسة كراهية، وهو يتحول إلى ذلك عندما يفقد قدرته على الوعد الكبير منذ وقت طويل. الوعد الكبير الآن هو الهجرة إلى الإنسانية، وعلى جميع أنواع الآلهة أن تعمل في هذا الأفق أو هي سوف تنقرض. لا يستمر أي شعب في الحياة الكريمة إلا بقدر قدرته على الوعد الكبير بالإنسانية، أي على تمكين الناس من المستقبل. الأديان هي اليوم مخدات مريحة للهويات الخائفة. ليس المُشكِل في أن تتدين أو لا تتدين بل في مواصلة التعويل على السلوكات الأخروية لإنقاذ الإنسان دون استشارته. لا يكره شعب إلا بقدر ما ندربه على ذلك. ثمة أحزاب وتنظيمات وحركات تدرب الشعوب على الكراهية، نعني على إساءة استعمال الغيرية في بناء ذاتها. ومن يبني الهوية على الكراهية يقر عرَضًا بأنه لا يستطيع أن يوجد من دون آخر يكرهه. ولكن في المقابل، لا يمكن لأي شعب أن يغير ما «بنفسه» بواسطة تراث «نفس» أخرى. أجل، من حق أي فرد أن يغير رأيه أو جنسه أو معتقده أو دينه، أو حتى إلهه ... إلخ، لكنه لن ينجح في ذلك الادعاء إذا ما أسس هذا الحق على سياسة الكراهية. الكراهية لا تؤسس أي حق أصيل لأنفسنا.

(١٩) الحب بعد موت الإله

رسائل حنًّا أرندت ومارتن هَيدغر

ما بين ١٩٢٥ و١٩٧٥م تبادل مارتن هَيدغر وحنًّا أرندت — وهما من أقطاب الفلسفة المعاصرة — رسائل حب فلسفية كان لا بد أن تتحول منذ نشرها[١٨] إلى وثيقة أخلاقية رائعة على المفارقات الصامتة التي تكتنف المشاعر الإنسانية، ولا سيما عندما تكون مشاعر مستحيلة أو ممنوعة. بلا ريب إن موضوعة الحب قديمة قدم الفلسفة نفسها؛ حيث خصص لها أفلاطون محاورتين فلسفيتين شهيرتين هما **فايدروس** و**المأدبة** حيث يسرد أسطورة تقول بأن الإنسان في أصله كان دائرة، لكن الإله زوس قد قطعها إلى

[١٨] Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe 1925–1975*, Vittorio klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 2004.

تمت ترجمة هذه الرسائل إلى العربية: **رسائل حنَّة أرندت ومارتن هَيدغر ١٩٢٥–١٩٧٥م**، تعريب وتقديم حميد لشهب، بيروت، دار جداول، ٢٠١٤م. ملاحظة: ترد جميع الإحالات على هذا الكتاب داخل المتن.

نصفين كما نقطع بيضة بشعرة حادة، ومنذئذٍ ونحن نتيه في العالم بحثًا عن النصف الآخر. وهناك أيضًا تاريخ فلسفي طويل عن الحب من سقراط إلى سيمون دي بوفوار، مرورًا بأسماء كثيرة من قبيل: سبينوزا وكيركغارد ونيتشه. ومع ذلك فإن رسائل حنا وهَيدغر تحتوي على تجربة فريدة من نوعها. ليس فقط لأن العاشقين فيلسوفان بل لأن الحب غير مسبوق دائمًا. إنه لا يكرر أحدًا. وليس ذلك لأنه أناني مثل أي حيوان فانٍ، بل لأنه مختَرَق دومًا من قوة لا يراها ولا يعرفها.

قال لها في أول رسالة: «لن أستطيع امتلاكك أبدًا، لكنك ستنتمين منذ الآن إلى حياتي» (ص٤١). يضع هَيدغر الحب خارج التملك، لكنه لا يضعه بذلك خارج الانتماء. نحن ننتمي إلى الذين نحبهم دون أن نستطيع امتلاكهم. وهكذا هو يحرر معنى الحب من تاريخ الرغبة الذي يحوم حوله. هذا التقابل اللطيف بين التملك والانتماء ليس انفعالًا حزينًا، بل هو نوع غريب من الشكر هو الذي يقود المحبين إلى توقع هويات جديدة لأنفسهم تتجاوز طاقتهم. كل حب كبير هو تمرين على فرح لا يمكن احتماله إلا بتشويهه. قال لها: «نود أن نحافظ في داخلنا على لقائنا كهدية ... يعني لا يجب أن نتخيله كصداقة روحية، لم توجد أبدًا بين البشر» (ص٤٢). يضعنا هَيدغر هنا أمام غموض من نوع خاص: إذْ إن ما يتجاوز طاقتنا لا يعني أنه ليس بشريًّا؛ ولذلك فإن معاملة الحب وكأنه صداقة روحية ليست من عالم البشر هو تشويه له وليس تساميًا به إلا في الظاهر. من يذهب بالحب إلى ما فوق البشر يشوهه؛ لأنه يكسر ماهيته البشرية.

قال لها: «لماذا يكون الحب فوق طاقة كل الإمكانيات الإنسانية الأخرى ويكون ثِقْلًا حلوًا بالنسبة إلى المحب؟ لأننا نتحول إلى ما نحبه، لكننا نبقى نحن أنفسنا. ذلك أننا نريد أن نشكر من نحب، لكن لا نجد أي شيء كافيًا لهذا الشكر» (ص٤٣).

إن ماهية الحب هي الشكر وليس الفرح. الفرح هو «تحية» الحب فقط. يقع الشكر فوق منطقة الرغبة، لكنه ليس غريبًا عن عالم البشر. كل حب يوسع حدود الإنسانية التي تلقاها. لكنه لا يفعل ذلك بأي نوع من المعاناة أو الحزن. لا يوجد حب حزين إلا عرَضًا. فهو يحمل معه دومًا انتصاره الوحيد: أنه يجد متعة فريدة فيما يتجاوز طاقته. ولذلك هو في ماهيته نوع خاص من الشكر لمن نحب. وذلك أن المحبوب هو بالتخصيص ذاك الذي مكَّننا من أن نتحول إلى كائن آخر لا ينطوي على أية غربة إزاءنا؛ كائن آخر لا نمتلكه لكنه ينتمي إلينا بلا رجعة. لا نحب حقًّا إلا عندما نتحول إلى ما نحبه، لكننا مع ذلك لا نشعر بأية غربة عنا. وحده الشكر يمكنه أن يحولنا إلى من نحب دون أن

نغادرنا؛ دون أن نغادر أنفسنا. بل ربما كان الحب هو نمط الحراسة الفريدة من نوعها لما نريد أن نكون. قال لها: «لا يمكننا الشكر إلا بذواتنا» (نفسه). الحب استعمال غريب لذواتنا من أجل أن نشكر ذلك الآخر الذي نجح في محو حدودنا معه.

قال: «ذلك أن حضور الآخر الذي يدخل حياتنا هو أمر لا يمكن لأية روح السيطرة عليه. فالقدر الإنساني يعطي قدرًا إنسانيًّا، ومسئولية الحب الحقيقي هي السهر على يقظة هذا ووهْبُ الذات كما كان في اليوم الأول» (نفسه).

بين الحب والآخر هناك دومًا تشابك غامض. يبدو الآخر دومًا متأخرًا بوجه ما عنا، كأنه وراءنا وهو واقف أمامنا. هذا الحضور يجعله عصيًّا على السيطرة. كيف نقبض بعيوننا على حضور يبقى خارج ذاتنا. وفي الحقيقة لا يقف الآخر خارجنا حين يدخل حياتنا. ليس المُشكِل متعلقًا بالمكان بل بالزمان: إن الآخر حضور أو لا يكون، وهذا الحضور يشمل الغياب أيضًا: إن غياب من نحب هو جزء لا يتجزأ من حضوره في حياتنا. يشير هَيدغر هنا إلى أمرين متضافرين: الحب لا معنى له من دون آخر، لكننا لا يمكننا الشكر إلا بذواتنا.

كان الآخر لدى هَيدغر هنا امرأة؛ إنها حنا أرندت، وهي فيلسوفة، وعليه أن يحبها بما هي كذلك. هو لم يكن يرغب في امتلاكها، لكنه جعلها تنتمي إليه بلا رجعة. ولذلك هو لم يرَ أفضل تحية لها سوى أن يقول لها دومًا: «افرحي» (ص٤١). الفرح تحية المحبين. ليس ذلك لأن الفرح متعة بشرية، بل لأن الفرح هو نوع استثنائي من القدرة على العطاء. قال لها: «عندما تفرحين، تصبحين المرأة التي تعطي السرور» (نفسه). لا ينبغي أن نشعر هنا بأية خيبة أمل من «السرور». سرور المرأة نوع من الوفاء لنفسها وليس تهمة. إنه سرور الانتماء إلى من نحب، وليس متعة الأخذ فقط.

إن طرافة إشارات هَيدغر عن الحب هي كونها تجريبًا عميقًا لخواطره الفلسفية. هي رسائل موجهة إلى قارئ استثنائي، إلى امرأة فيلسوفة، وليس إلى أنثى فضولية. إن هَيدغر يعامل رسالة الحب وكأنها خلوة ميتافيزيقية. وهو يحب لأن الحب من أدب الكينونة. وليس مجرد احتمال فضولي للفرق الأخلاقي أو العاطفي بين الجنسين في أي عصر. إنه يمتحن قدرة الحب على احتمال أسئلة الفلسفة من الداخل، نعني من معين قلبين متفلسفين، وليس فقط محبين. ولذلك قال لها: «لا يمكن أن يُعطَى نبل الحياة الفكرية الحرة إلا للمرأة التي تكون وفية لنفسها» (ص٤٤).

ما تشترك فيه الفلسفة مع الحب هو أدب الكينونة. وهَيدغر يقدم هذا الأدب بوصفه تمرينًا في الوحدة. من يتفلسف مثل من يحب، هو يتدرب على نوع قاسٍ واستثنائي من

الوحدة، نعني من استعمال الذات في حضور آخر لا نراه. وحدها الحياة العامية تتطلب حضورَ آخر مرئي باستمرار. آخر بسيط يمكن الإمساك به متى رغبنا في ذلك. لكن الفلسفة مثل الحب هي حالة أو خطوة خارج المرئي والبسيط والعامي. ومن ثم هي تتطلب دومًا جرأة ما. وفي حديثه لها عن «الفتيان» الذين يدرِّسهم في صيف ١٩٢٥م قال لها: «سأهيِّئهم لأتمكن من التجرؤ على عمل شيء ما» (ص٤٨)، لكنه سرعان ما أضاف قائلًا: «ولا بد أن يتم العمل الحقيقي دائمًا في خلوة/عزلة التساؤل» (نفسه). إن من يتفلسف هو مثل من يحب، يتهيأ لجرأة لا يعرفها. ولذلك هو يحتاج دومًا إلى جرعة كافية من الوحدة حتى يحتملها. الحب مثل الفلسفة هو تجربةُ وحدةٍ أو لا يكون. ليست الوحدة فراغًا كسولًا تسكنه الأرواح الفاشلة أو الخائفة، بل هو فضاء داخلي جدٌّ فسيح للنفوس الحرة. تلك التي لا تجد مساحة حركتها الكافية داخل ما هو عامي أو بسيط أو علني. قال لها: «من الصعب العمل ببساطة في الفلسفة، فكلما أصبحت الأشياء بسيطة، بقيت ملغَّزة/مبهمة. ولا يمكنني أن أقنع الجمهور بأن الفلسفة قد تجيب عن أسئلته» (نفسه).

يقف الحب على نفس المسافة التي تقفها الفلسفة إزاء «الجمهور»: هما تجربتان فوق طاقة البشر لكنهما تنبعان من طبيعة البشر؛ ولذلك هما تحتاجان إلى وحدة من نوع خاص، حيث يكون الآخر ملغَّزًا ومبهمًا بقدر حضوره.

قال لها: «أعيش كثيرًا مع هولدرلين، وأنت قريبة مني في كل مكان» (ص٥١). كان هَيدغر على قناعة مزعجة بأن الفيلسوف يحتاج إلى الشعراء حتى يرنو يومًا ما إلى حقل المقدس، حيث لا يعمل المفهوم، وحيث كل شيء إشارة إلى ما لا يُقال، لكنه يخاطبنا. ليس كالشعر مقامًا مناسبًا لدخول المرأة إلى حياتنا. ولكن وحده الحب يحول اللقاء بامرأة إلى قصيدة. القصيدة هي اللامكان بامتياز. يبحث المحب كما يبحث الفيلسوف عن اللامكان حتى يلتقي بنفسه العميقة.

ولذلك حين راسلته لأول مرة هي قد كتبت له عن «الظل»، ذاك عنوان الرسالة (ص٥٣). لكن موضوع الظل هو «الحنين». من يقف في الظل يحكم على نفسه سلفًا بأن يشتق ماهيته من الحنين. قالت له: «لا أعني الحنين إلى شيءٍ ما معينٍ يجب تحقيقه، بل الحنين الشبيه بالذي يشكل حياةً ما، قد يكون أساسًا لها» (نفسه). تحتاج المرأة إلى حنين بلا مضمون حتى تحتمل الوقوف في الظل. الظل طريقة مناسبة «تغطي بها النظر في ذاتها والدخول في نفسها» (ص٥٤). كأن أرندت قد وجدت في هَيدغر الشمس

التي تمنحها الظل الذي تبحث عنه كي تمشي فيه بلا وجل. قالت له: «لقد كانت الشمس في المدينة التي كبِرَت فيها وكانت متعلقة بها، وكانت هي نفسها غير مهيأة وسجينة ذاتها ... لكن كل ما وقع لها سقط على أرضية روحها وبقي معزولًا ومغلقًا هناك» (نفسه).

لا يكفي أن تحب المرأة كي تخرج من الظل. إن مشاعرها تتشكل بوصفها حنينًا إلى ما تخاف منه أو إلى ما لا يمنح سوى الألم. قالت: «من اللازم شكر أقسى ألم، وأكثر من هذا، بأن هذا الألم بالضبط هو ما هو جدير ومفيد» (ص٥٥). ليس ألمًا من شيء معين، بل هو ألم من نوع خاص من «الغربة»: يبدو الحب دومًا بمثابة حنين إلى موطن لا وجود له. هو يقع على مفترق شعوريْن هما اللذان يشكلان حالة الظل لدى أرندت: من جهة، أنها «لن تنتمي لأيٍّ كان ولن تنتمي أبدًا» (نفسه)، ومن جهة، أن «هناك خوفًا متوحشًا يدفعها للاختباء ولم تكن تستطيع حماية نفسها ولم تكن ترغب في ذلك» (نفسه). ليس الحب انتصارًا على أحد، كما أنه ليس هزيمة أمام أيٍّ كان. هو يبدو لها تارة بوصفه عبارة عن «الخوف من الوجود بعامة» (ص٥٦)، وطورًا هو إمكانية محتملة لأن «تعرف روحها تحت سماء أخرى» (ص٥٧).

كانت إجابة هَيدغر هي: «إنك تدركين أن المشي في «الظل» لا يمكن إلا حيثما كانت الشمس، وهذا هو أساس روحك. فقد أصبحت بالنسبة إليَّ في مركز وجودك قريبة مني كقوة فاعلة في حياتي إلى الأبد» (ص٥٨). قد يبدو كلام هَيدغر جندريًّا؛ حيث يعتقد الرجل دومًا أنه «أساس» المرأة و«مركز» وجودها، لكن تلميح هَيدغر من منطقة أخرى: إن ما يشغله هو أن يكون الحب جزءًا من ماهية تفكيره. أن ينتمي الحب إلى فلسفته من الداخل بلا رجعة. إن ما يزعج الفيلسوف هو أن يقترب الحب أكثر من اللازم من منطقة الحقيقة. وذلك يعني عندئذٍ أن يقترب الظل من شمسه أكثر من اللازم ويهدد ماهيتها.

لذلك كان هَيدغر يقاوم هذا الاقتراب المخيف بين الحب والحقيقة بتحويله إلى نوع مريح من «الانتظار». الحب هو تجربةُ انتظارِ أنفسنا. حين نحب لا نفعل غير أن ننتظر أنفسنا في اللامكان. قال لها: «إن إمكانية الانتظار بالنسبة للمحب هي أجمل شيء، ذلك أن المحب يكون فيها «حضورًا»/حاضرًا» (ص٥٩). الحب نوع من الانتظار لما وقع لنا منذ زمن طويل. وحده الانتظار يجعل الغائب حاضرًا أي موجودًا في نوع خاص من الوجود. من يحب ينتظر «الوجود». قال لها: «وهل يمكنك التفكير في شيء أكبر من انتظار هذا الوجود أزليًّا؟» (ص٦٠).

لا يعِدنا الحب بأكثر من معنى وجودنا، لكننا لا نقبل دومًا بأن نكون ما نحن. ما يريده الحب هو «الوجود معًا فقط» (ص٦١). وهكذا يمكن تعريف الحب بأنه تقنية انتظار تضيف اللقاء إلى الموجودات. لا يكفي أن توجد الموجودات حتى تكون معًا. وحده الحب يسمح للبشر بأن يجعلوا الموجودات موجودة «معًا»: الحب يضيف «العالم» إلى الموجودات. قال لها: «تركُ ما وقع يقع هو بالنسبة لنا فرحة حقيقية ومصدر كل يوم في الحياة» (نفسه). العالم هو تركُ ما وقع يقع. يحتاج البشر إلى السماح للموجودات بأن تكون معًا. وليس لهم من حالة مناسبة لمساعدة العالم على التشكل مثل الحب. كل من يحب يصنع لقاءً أكبر منه، لقاءً يجعل كل «يوم» لقاء مع العالم. لكن لا أحد بإمكانه أن يملك يومه. قال لها: «إن يومي أكبر مني بكثير» (ص٦٢).

وهكذا، لا معنى لحبٍّ يظل حبيس ما هو بشري، ولا يتحول إلى «صفح» من نوع «غير أرضي» ولكن لا يعيشه إلا البشر. من يحب يصفح عن الموجودات. لكنه لا يستطيع ذلك إلا بقدر ما يختلط الجمال والجلال في قلب ما. قال لها: «في النظرات الكبيرة لعينيك ... أتعرف ... في وجهك غير الأرضي بأن هناك صفحًا كبيرًا في روحك وبأنك تسهرين عليه بعناية» (ص٦٣). وحده ما هو مقدس يمكن أن يصفح. ولذلك لا معنى لحب غير مقدس، أي لا يختلط فيه الجميل والجليل. قال لها: «إن الجلال ينطبق على الحياة ويعطي لها حجمها» (نفسه).

وفي عديد المرات يصف هَيدغر حب أرندت له بأنه «هدية» (ص٦٠، ٦٦) بل بأنه «آخر هدية» (ص٦٣) من إله ما. هذا التركيز على معنى الهدية يعني أن الحب ليس مقصودًا ولا إلزاميًّا أبدًا، إنه صدفةُ نفسِه، لكن ذلك لا يعني أنه شيء عرضي في حياة من يحب. بل أنه ينتمي إلى ضرورة أعلى من العلاقة بين الجنسين. من يحب يعود إلى ماهيته، ولا يدين بذلك إلى أحد. قال لها: «كون المرء محبًّا هو أن يكون موغلًا في أعمق وجوده ... إنني أحبك، تعني أريد أن تكوني ماهيتك، أن تكوني ما أنت» (ص٦٤). الحب يحرر ماهية المحبوب ولا يغتصبها، هو ينتمي ولا يتملك، هو تركُ الكينونة تأخذ مجراها، ولا يعترض على أي شيء. بعض الناس يحتاج إلى التملك، لكنه يسيء الطريق إلى الحب.

(٢٠) الذاكرة بهوية مختلفة

تبدو جائزة نوبل بمثابة تتويج لمسيرة أديب خرج فجأة عن التوقيع المحلي أو القومي وتحول إلى «كاتب عالمي». وهكذا وصف كازو إيشيغورو نفسه حين سئل عن رأيه في

أدبه ولكن سنة ٢٠٠٥م، قبل سنوات طويلة من الجائزة الكبرى. إن الأدب العظيم يحمل إذن استعداده أو أهليته للجائزة «العالمية» قبل وقت طويل من الحصول عليها. وأول ما يبدو لنا من هذا الكاتب العالمي هو كونه يشبه إدوارد سعيد عندنا في ازدواجية أصلية في هويته وفي تعدد ذاكرته؛ إنه بريطاني ولكن من أصل غير غربي أصلًا. إن اسمه يبعث نبرة يابانية ولكن في لسان إنجليزي، هو الذي ولد في ناغازاكي في ١٩٥٤م لكنه صار من سكان غلدفورد في جنوب لندن منذ ١٩٦٠م، وتحول بسرعة مثيرة إلى كاتب مشهور بلسانها. ذلك الطفل الذي أتى إلى بريطانيا في زيارة مؤقتة قد استقر فيها ودرس الأدب والفلسفة في جامعات كنت (Kent) وإيست أنجليا، وتحول إلى أديب من أدبائها الكبار، متفرغٍ للكتابة منذ ١٩٨٢م، السنة التي تحصل فيها على أول جائزة، وكانت حول أفضل تعبير عن معنى المكان عن روايته الأولى «منظر شاحب للتلال». وأقوى ما ميزه بشكل مبكر هو شعوره المقلق بأن الأدب الكبير لا يولد متأخرًا في حياة كاتب ما. قال: «إن أفضل حظوظك في أن تنتج كتابًا لائقًا هي تأتي في وقتٍ ما بين الثلاثين والخامسة والأربعين، ونظرت فجأة إلى حياتي بوصفها عددًا محدودًا من الكتب.» لكن إيشيغورو سرعان ما عاش تجربة محظوظة جدًّا: إن الجوائز ما فتئت تؤكد له أن نجاحه الأدبي سوف يأتي مبكرًا؛ حيث حصلت روايته الأولى سنة ١٩٨٢م على جائزة «وينفريد هولتبي» Winifred Holtby، وحصلت روايته الثانية سنة ١٩٨٦م على جائزة «وايتبريد» Whitbread Prize، وحصلت روايته الثالثة سنة ١٩٨٩م «بقايا اليوم» على جائزة «البوكر». وهو ما تتوج نهائيًّا بجائزة نوبل سنة ٢٠١٧م. ونحن في المكتبة العربية نعرف له رواية «بقايا اليوم» التي تُرجمت إلى العربية منذ سنة ٢٠٠٠م.

لكن أكثر الجوانب طرافة في أدب إيشيغورو هو أنه يتميز بسردية روائية تقوم في نواتها الخاصة على استراتيجية مثيرة في الجمع بين سياسات الذاكرة وسياسات الهوية: إن هويات الناس هي شيء يُبنى بناءً بواسطة أنواع معينة من تشغيل الذاكرة، ولكن في معنى «ضد-طوباوي» (dyspotique)، حيث إنهم لا ينجحون غالبًا إلا في السيطرة على جزء فقط من قدرتهم على الانتماء إلى أنفسهم العميقة. هذا النوع من السردية يخترق كل نصوصه ويحولها إلى ما يشبه الورشة الواحدة، ولكن بشخصيات مختلفة في كل مرة.

مثلًا: إن روايته «منظر شاحب للتلال» تتناول موضوعة الشعور بالذنب لدى الآباء، ولكن بوصفه ذنبًا قاهرًا متأتيًّا من الصدام بين ذاكرتين وهويتين؛ أي بين عالمين وجغرافيتين للروح. كما تتناول روايته «فنان في عالم طليق» مسألة الانتماء إلى جيل

النزعات القومية الكليانية. أما «بقايا اليوم» فهي سفر في الذاكرة حيث يختلط أرشيف الفرد مع تاريخ الدولة. وفي روايته «الذي لا عزاء له» يلاقي القارئ شخصية قلقة يتماهى فيها غرباء المدينة مع أشباحه الخاصة. وفي روايته «عندما كنا يتامى» هي رحلة بحث عن والد مفقود. أما روايته المثيرة «لا تتركني أذهب أبدًا» فهي عودة إلى الماضي العميق حيث لا يمكن تجاوز جروح الذاكرة لدى أطفال معزولين يتبين في نهاية المطاف أنهم مستنسخون أو «كلونات» لا شيء يميزها عن البشر.

لكن سياسات الذاكرة لا تؤدي بالضرورة إلى بناء هوية مستقرة؛ ولذلك لا يبدو إيشيغورو مجرد كاتب آسيوي ما-بعد-كولونيالي في بريطانيا يعاني من هموم الهوية، فهو ما فتئ يؤكد أنه ليس يابانيًّا بالمعنى التاريخي. إن اليابان الذي يتعلق به هو يابان خيالي أو سردي هو يعمل على إعادة اختراعه في كل رواية. قال عن اليابانيين: «أنا لا أفهم ثقافتهم، ولا أتكلم نفس اللغة، ولا أعيش حياتي بنفس أسلوبهم. ليس هناك ما يربطني بهم سوى أصلي، وأعيش هنا كما يعيش أي روائي إنجليزي.»

ثمة مفارقة عجيبة هنا يشير إليها إيشيغورو: كيف يمكن اقتسام نفس الذاكرة ولكن بهوية مختلفة؟ وهو يفرط في رسم الفوارق الثقافية، لكنه سرعان ما يحطمها قائلًا: ليس هناك ما يربطني بهم سوى «أصلي». ولكن بأي معنى يكون «الأصل» مجرد رابط خارجي يمكن استثناؤه في هوية ما؟

ربما كان هذا النوع من الكلام الرسمي مفيدًا لأسباب تتعلق بالتأقلم الهووي في المجتمع البريطاني أو الغربي. قال أحد النقاد: «في الواقع، وعلى الرغم من اسمه الذي له نبرة غير إنجليزية، إيشيغورو هو بلا شك «كاتب إنجليزي حقيقي»، شخص متجذر بشكل عميق في اللغة والثقافة الإنجليزية.» لكن هذا التجذُّر في «اللغة» الإنجليزية هو لا يعني التجذُّر في «الثقافة» الإنجليزية. وهذه هي المفارقة التي يشتغل عليها أدب إيشيغورو.

قال: «عندما كنت طفلًا صغيرًا، تم أخذي بعيدًا عن الناس الذين أعرفهم، مثل أجدادي وأصدقائي، وكنت أتوقع أنني سوف أعود إلى اليابان، لكن العائلة استمرت في تمديد فترة الإقامة، وعلى مدى كامل طفولتي لم أستطع نسيان اليابان؛ لأنني كنت أهيئ نفسي للعودة إليه.»

يقف الكاتب على أهبة العودة إلى الوطن، لكنه لا يعود إليه، بل يعيد اختراعه سرديًّا من خلال سفر معقد في الذاكرة العميقة. لقد تحول الوطن من مكان جغرافي إلى مكان روائي، وعلى حد عبارته إلى «أرض للتأمل والتخيل والذاكرة». طبعًا، هذا موقف عرفه

أدباء آخرون من بلدان أخرى، وأول مثال يخطر ببال إيشيغورو هو سلمان رشدي الذي كتب عن الهند كأرض روائية وكمكان للذاكرة العميقة تحت طلب كاتب إنجليزي. إلا أنه يلح على تمييز نفسه عنه من جهة أن نجاح سلمان رشدي في أول أعماله سرعان ما تناساه النقاد وصار كاتبًا غير معروف لبعض الوقت، إذ هم قد انصرفوا للبحث عن «رشد» أو «رشديين» آخرين. أما هو فقد توالت نجاحاته الروائية منذ أول أعماله. وهو يفسر هذا الاختلاف على هذا النحو: «أنا أعرف لماذا وقع هذا الأمر. وقع ذلك لأنني أحمل هذا الوجه الياباني وهذا الاسم الياباني وأن ذلك ما كان ينبغي أن يغطيه الإعلام وقتئذٍ.»

هذا النوع من النجاح يحمل توقيعًا أخلاقيًّا إذن، لكنه توقيع ينبغي اختراعه روائيًّا، وهو ما فعله إيشيغورو في كل أعماله؛ إنه يعيد اختراع اليابان ويحوله إلى وجبة سردية إنجليزية، دونما حاجة حقيقية إلى سرد قصة تاريخية. كان يشعر أن بعض رواياته تُقرأ وكأنها نصوص تاريخية عن اليابان، لكنه كان يصر دومًا على أن ما يكتبه هو سردية لها إشكاليتها الخاصة التي تتمثل في الحفر في الذاكرة العميقة لشخصيات صار يتعسر عليها أكثر فأكثر أن تتعرف على هويتها من الداخل. وكل هوسه الأدبي هو إضاءة هذا النوع من العمل على الذاكرة من الجهة الغامضة وغير المريحة لأن تكون ساكنًا لهوية لا تسيطر عليها.

قال إيشيغورو: «أنا أحب الذاكرة على مستويات عدة: فعلى مستوى تقني بحت، أنا أحبها بوصفها منهجًا لسرد قصة هي تمنحني حرية كاملة ... ثم أنا أحب نسيج الذاكرة أيضًا. أنا أحب أن تكون المشاهد ضبابية بالضرورة في حوافها؛ لأنها مفتوحة على التلاعب بها، ومفتوحة على خداع النفس وإعادة التطريز. وهي غالبًا ما تكون مشوبة بالحنين، وبنمط من المشاعر القوية. أنا أحب كل تلك الطيات التي تأتي مع المشهد. ومن حيث الموضوعات، أنا كنت مهتمًّا بالذاكرة بحد ذاتها.»

علينا أن نرى الفرق الحاسم بين الذاكرة والتاريخ. إن الذاكرة هنا شخصية دائمًا، أما القصة التاريخية فهي تعبر الرواية دون أن تنتمي إليها. ولذلك يؤكد النقاد على أن نصوص إيشيغورو هي سرد تحركه مسارات علاجية للقارئ كما للشخصيات. هي لا تهدف إلى استرداد الماضي كما وقع، بل متابعة كيف يكون من شأن الأفراد أن يؤوِّلوا وأن يعيدوا بناء ماضيهم الخاص بوصفه ذاكرة عميقة لا تكون الهوية غير استعمال غير مستقر لها. في كل مرة يعمل إيشيغورو على تنشيط نوع من الذاكرة واستعمالها من أجل مراقبة هوية مهتزة لدى أشخاص يعيشون غالبًا بين عالمين أو حتى بين منطقتين مغلقتين في بلد واحد. إن عمل الذاكرة عندئذٍ هو إنتاج متواصل لقدر من الاتساق

بين وعيين مختلفين بالزمن: وعي بالماضي كما نود اختراعه، ووعي بالحاضر كما يقع لنا. وهذا التراوح المؤلم والغامض بين طورين زمنيين في ذاكرة واحدة هو الذي يغذي ترددات الهوية ويحولها إلى ورشة سردية متحولة، تدور في الغالب حول استحالة عزل أي منطقة والتحكم فيها. لا يمكن التغلب على الماضي إلا سرديًّا. وإن إعادة بناء الماضي سرديًّا هو أساس كل هوية تريد أن تتصالح مع نفسها. وهو ما فتئ يشتغل في رواياته على هيكلة الماضي بوصفه جملة من المقاطع السردية يمكِّن الناس من تجميع حياتهم في قالب أخلاقي واحد يطلقون عليه اسم الهوية.

قال: «لقد اكتشفت أن المرء متى كان روائيًّا، هو لا ينبغي عليه أن يحكي قصة ما بالانتقال من مشهد صُلب جيد البناء، إلى مشهد آخر. إن عليه في الواقع أن يحاكي طريقة الذاكرة كيف تجري في ذهن أحدهم. يمكن أن يكون لديه مقطع من مشهد موصول بمشهد قد وقع منذ ثلاثين عامًا ... هذا الجو في جملته ومزاج البحث عبر ذلك العالم الضبابي للذاكرة من أجل الكشف عمن تكون، وماذا كان تاريخك، هو أمر لطالما جذبني وفتنني. وهذا مثال على شيء كنت قرأته في زمن كنت أبحث عنه ككاتب ووجدته. أنا لست معجبًا كبيرًا ببروست ... ولكن ينبغي عليَّ أن أقول إنه كان له تأثير عميق عليَّ.»

يبدو أدب إيشيغورو بمثابة تمارين متواترة على تحويل الذاكرة الخاصة إلى نوع من الهوية السردية، على حد عبارة ريكور. ليست هوية الناس حسب إيشيغورو غير طريقتهم في الشعور بنوع من «خيبة النفس» ومن «حماية النفس» في العلاقة بذكرياتهم العميقة. كل استراتيجية السرد عنده تحوم حول دفع الشخوص الروائية إلى الحديث عن أشياء هم يعجزون عن مواجهتها في الحاضر، لكنهم يجدون عزاءً سرديًّا مريحًا في الحفر عنها في الماضي. وذلك يقوده إلى محاولة استكشاف طريقة الناس في استعمال اللغة من أجل مخادعة النفس وحمايتها من نفسها في آن.

قال: «إن اللغة التي أستعملها (في رواياتي) تميل لأن تكون ذلك النوع الذي هو في الواقع يلغي المعنى ويحاول أن يخفي المعنى.»

إن الرواية عند إيشيغورو هي طريقة لمعرفة كيف يعمد الناس إلى السفر في ذاكرتهم الخاصة، كيف يتحاشون وكيف يأخذون الطريق داخل ذاكرتهم العميقة، داخل غياهب الماضي. وهم في الغالب يشعرون بإساءة الماضي إليهم؛ لأنهم لا يجدون أي شيء مريح ها هنا. قال: «الذاكرة هي هذه التضاريس الغادرة بشكل رهيب، والالتباسات الحقيقية للذاكرة هي التي تغذي خداع الناس لأنفسهم.» وهكذا يكتنف أدبَ إيشيغورو

خيطٌ إشكالي لكنه متين بين الهيكلة السردية للذاكرة من أجل منح معنًى ما للماضي، وبين طريقة الناس في بناء هوياتهم بوصفها مؤلفة من مقاطع سردية يجب عليهم أن يبذلوا جهودًا جمة من أجل تجميعها في حياة واحدة. صحيح أن الذاكرة هي لها أهمية حاسمة في بناء هويات الشخوص الروائية التي يقترحها، لكنه في نفس الوقت يقدم هذا المشهد وهو ملتبس ومتردد: تارة هو يصلح لمراقبة السرديات، وتارة يوحي بأن المسرود أمر لا يمكن السيطرة عليه. ومع ذلك ثمة رسالة أخلاقية صامتة سرعان ما يشعر بها قارئ نصوص إيشيغورو، ألا وهي أنه يجب ألَّا نيأس من ذاكرتنا، بل هو يجتهد من أجل أن يبين كيف أن الذاكرة بمقدورها دومًا أن تُستعمل بوصفها وسيلة سردية لتحقيق كرامتنا، ومن أجل الحفاظ على معنًى مقبول لأنفسنا.

قال: «أنا أهتم بالذاكرة لأنها بمثابة مصفاةٍ عَبْرها يمكننا أن نرى حيواتنا، ولأنها ضبابية ومبهمة، فإن كل المناسبات من أجل خيبات الأمل هي موجودة هناك. وفي النهاية، بوصفي كاتبًا، أنا أهتم بما يقول الناس أنفسهم إنه قد وقع لهم أكثر مما أهتم بما وقع فعلًا.»

لا يمل الناس من سرد قصص حياتهم وكأنها شيء يمكن أن نؤرخ له بشكل صُلب. لكن روايات إيشيغورو تبين بشكل مثير أن الناس يسردون ماضيهم ولكنهم يفعلون ذلك دومًا بواسطة ذاكرات هشة مثقوبة. وهي هشة لأنها تصطدم دومًا بما يقوله التاريخ عنهم. هذا التوتر هو خيط الرواية لديه: هو المصفاة التي تعبر من خلالها لعبة معقدة ودقيقة بين سياسات الذاكرة التي لا تقول لنا ما جئنا نبحث عنه، وسياسات الهوية التي لا تحتمل حاضرها إلا بقدر ما تبني عن معنى «ذاتها» خيبات أمل يمكن احتمالها.

(٢١) الفلسفة والكورونا

لا تمرض خارج أعضائك

أو

الجماعة والمناعة

تقديم: الفيروس لا هوية له

في سنة ١٨٩٢م تم اكتشاف «الفيروسات»، ودخلت الإنسانية تاريخًا جديدًا لمعنى الحياة. إن «منطق الكائن الحي» الذي من جنسنا قد تغير بلا رجعة. لكن النصف الثاني من القرن التاسع عشر هو بعامة قد شهد أيضًا جملة من الأحداث الطبية

(اكتشاف الميكروبيولوجيا؛ حيث بدأت دراسة الخلية والفيروس والبكتيريا والميكروبات ...) والتكنولوجية (الهاتف والتلغراف وسرعة الضوء والطيران والسينما والإشعاعات ...) التي يمكن قراءتها بوصفها تشكل متوالية ميتافيزيقية مثيرة هي بمثابة تدشين مفاجئ وغامض لعصر لم يعشه البشر من قبل هو «عصرنا» الوحيد إلى حد الآن. إنه في خضم هذا الزخم من الاكتشافات العلمية والتقنية إنما أعلن نيتشه عن «موت الإله» الأخلاقي بوصفه ظاهرة رمزية قد اجتاحت الوعي الأوروبي بنفسه وبمصيره في العالم. وإن أهم سمة مثيرة لهذا العصر الجديد هو أنه شهد أحداثًا هي بمثابة إعادة اكتشاف لما كان يُسمَّى منذ أفلاطون «العالم المحسوس». لقد انخرط العلماء في إعادة رسم خارطة العالم المحسوس من خلال سياسة جديدة للمرئي واللامرئي؛ حيث إن «اللامرئي» لم يعد «كائنًا عقليًّا» أو «خياليًّا» بل صار مساحة «طبيعية» تبعثر مفهوماتنا التقليدية عن المكان والزمان والحركة والمادة والحياة، علينا اكتشافها والدخول في علاقة معرفية وتكنولوجية وأخلاقية معها لم يعشها البشر من قبل.

قد يُقال: ولكن ما العلاقة مثلًا بين اكتشاف «الفيروس» وإعلان «موت الإله»، حتى وإنْ صادف أنْ حدثَا في فترة واحدة؟ إنه الإيحاء المزعج بأن قصة «آدم» (المخلوق على «صورة الله» التوحيدي) قد تزعزعت أو فقدت شيئًا من حبكتها السردية: أن «البشر» مجرد مساحة بكتيرية أو فيروسية عابرة للأجسام الحيوانية، وليس «صورة» إلهية مطبوعة على صلصال مقدس. إن الفيروس مثل الهاتف أو السينما أو الطيران أو «موت الإله» التقليدي، هي أحداث ميتافيزيقية تعيد ترتيب العلاقة مع «المحسوس» بما هو كذلك، وذلك بأن تتجرأ لأول مرة على الدخول في علاقة تكنولوجية مع «اللامرئي» بوصفه جزءًا لا يتجزأ من مادة الكينونة في العالم كما تنفعل بها أجسامنا. إن المحسوس لا يوجد خارجنا؛ لأن «الخارج» الأنطولوجي لا وجود له. إن المحسوس هو مساحة عابرة تخترق الأجسام مثل مادة بلا حدود مرئية نحو الداخل كما نحو الخارج، لم يعد «الجسد» الإنساني (أي «الجسم» الذي له شحنة وجدانية) يمثل منها سوى «مجرد» حلقة عضوية في سلسلة خلوية سابقة إلى حد لامتناهي الصغر، لكنها تعبر حدود الجسم المرئية أو الخارجية إلى «عدوى» الأجسام «الأخرى»، والتي لم تعد «أخرى» إلا تجوزًا نتيجة إرث أخلاقي صار باهتًا. إن «الآخر» قد تلاشى طبيًّا وصار مجرد ادعاء أخلاقي ينتمي إلى ثقافة علاجية انتهت صلاحيتها بعد اكتشاف قارة اللامرئي الحيوي (الخلوي والبكتيري والفيروسي) في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

من أجل ذلك نحن لا يمكننا اليوم أن «نفهم» فيروس الكورونا الذي يهدد باجتياح العالم إلا عندما ننجح في استفهام اكتشاف الفيروس منذ ١٨٩٢م بوصفه انقلابًا في السياسات «الوبائية» الكبرى للحداثة بوصفها يمكن أن تُقرأ على أنها سيرورة وبائية انتقلت من عصر الأمراض التقليدية (حيث لا يزال للناس «أجساد» خاصة وبالتالي هويات صحية مستقلة يمكن حمايتها أخلاقيًّا) إلى عصر الفيروسات (حيث يصبح «الجسم» العضوي مساحة عدوية مفتوحة لا معنى فيها لأي احتياط أخلاقي). يبدو «الوباء» بمثابة لحظة ترجمة فارقة في سردية «الجسد المريض» المعاصر بوصفه نموذجًا مهمشًا للاستشكال الأساسي «من؟» الذي أخذ يشتغل منذ القرن التاسع عشر.

المرض يغير من دلالته

ما الفرق بين أن يمرض إنسان وأن يمرض حيوان أو نبات ما؟ أم أن المرض اختراع أخلاقي خاص «بنا»، «نحن» الممضين عرضًا تحت النوع البشري؟ إلى أي مدى يمكننا الادعاء بأن الإنسان وحده يمرض، أي يتمثل معنى المرض بوصفه حالة تمس هويتنا، في حين أن الحيوان أو النبات هو بالمعنى الحرفي اللاتيني الذي تحدرت منه كلمة malade في الفرنسية والإيطالية والإسبانية، أي male habitus: «في حالة سيئة»، وهو مرادف «للبرودة»؟ ومن ثم أن تصنيف «حالة» ما بأنها «مرض» هو فعل اجتماعي أملته ثقافة تحمل تصورًا مخصوصًا عن مفهوم «الصحة»، وليس توصيفًا بيولوجيًّا محايدًا. وأبعد من ذلك أن يسقط «حجرٌ» ما مريضًا.

يمكن اختبار هذا الافتراض من خلال فحص تأويلي لمصطلح «الوباء» كما تقوله اللغات الغربية من الجذر اليوناني: epidemic (Ἐπιδήμιος) من Epi أي «على أو فوق»، وdémos أي «الشعب»، الذي هو غريب عن معنى «وباء» العربية (من وَبَأَ المتاع عبأه وهيأه، ووبأ إليه أشار ووَمَأَ). إن ما يجلب الانتباه هو أن مصطلح «الوباء» هو في أصله يشير إلى مرض البشر، لكنه في اللغة المعتادة يُستعمل للإشارة أيضًا إلى المجموعات الحيوانية، على الرغم من أنها تملك مصطلحًا خاصًّا بها هو zoonosis (أي «المرض الحيواني») أو epizootic (أي «الوباء الحيواني»)، مثل أنفلونزا الطيور. ثمة مركزية أنثروبولوجية تختفي وراء المصطلح؛ يشعر الإنسان أنه مركز العالم أو الحياة، ومن ثم أن مرضه هو نموذج للصحة أو براديغم طبي للحكم على مدى تمتع أي حيوان «آخر» (هل هناك آخرية في المرض؟) بصحته. ومع ذلك يبدو أن صفة «الوباء» لا تُطلق

على النبات الذي يمتلك مصطلحًا خاصًّا به هو Épiphytie أي «المرض النباتي». النبات «يمرض» لكنه لا يشكل «وباءً» بالنسبة إلينا، وحده «الحيوان» يمكن أن يكون مساحة «عدوى» تصيب البشر. ومن ناحية فلسفية هذا تذكير ميتافيزيقي بأن انفصال البشر عن عالم الحيوانات هو ادعاء أخلاقي صار مضرًّا أكثر من أي وقت مضى.

ذلك أن «الفيروس» (virus) الذي يكمن وراء المرض في كل مرة، أكان الجسد حيوانيًّا أو «بشريًّا»، إنما يسخر من كل هذه التصنيفات الأخلاقية ويصيب كل أشكال الحياة بوصفها مجالًا حيويًّا خاصًّا به. «فيروس» من أصل لغوي هندو-أوروبي يعني في اليونانية القديمة ἰός أي «السم»، وذلك طيلة ألفي سنة (حيث إن أول استعمال للفظة virus في معنى «سائل صديدي وقيحي» يعود إلى فيرجيل الذي مات سنة ١٩ق.م.)، وذلك قبل اكتشاف «الفيروسات» بالمعنى الحديث سنة ١٨٩٢م، أثناء البحث في مرض يصيب نبتة التبغ. لكن المُشكِل هنا ليس وجود الفيروسات التي هي «معدية» دومًا، بل إن نوعًا قليلًا منها فقط هو عامل حيوي «مسبب للمرض» (pathogen) ينقل الأثر من مستوى الجسم المرئي إلى الطبقة المجهرية من الجسد داخل الخلية أو خارجها.

فجأة لم يعد الإنسان المعاصر — منذ نهاية القرن التاسع عشر — جسمًا يدعي أنه مساحة أخلاقية لا يزال يمتلك الوصاية الاجتماعية عليها تحت عنوان «الصحة»، بل هو قد تحول بسرعة مرعبة إلى دوائر حيوية لا متناهية من «إمكانيات المرض» لا يرى منها سوى طبقتها الخارجية فقط. إن حدود أو تخوم الجسد قد تغيرت بلا رجعة، سواء نحو الداخل (في اتجاه الخلية) أو نحو الخارج (في اتجاه الأجسام الحية الأخرى). وفجأة غير مفهوم «المرض» من دلالته. إنه لم يعد خطأً صحيًّا (ناتجًا عن «حِمْية» غير مناسبة) ولا هو ضرورة بيولوجية تحت مفعول العمر (مثل الموت)، بل هو مساحة «فيروسية» لا نراها، بل هي عصية حتى على المجاهر العادية. إن هوية أجسادنا إذن لا توجد بين أيدينا، في مساحة أخلاقية مرئية، يمكننا أن نسيطر عليها، بل هي قد أصبحت توقيعات وراثية تتخطى الادِّعاء الأخلاقي للبشر من أجل أن تعيدهم إلى التركيبة الخلوية التي يشتركون فيها مع النبات والحيوان، تلك التي أقامت الإنسانية التقليدية لفترات متطاولة انفصالها الأخلاقي أو الميتافيزيقي عنها.

إن الفيروس إذن يهدم الجدران الثقافية التي بناها الإنسان التقليدي من أجل أن يفصل «نفسه» (ادعاءه الهووي) عن بقية الكائنات «الحية» حسب ترتيب أخلاقي لم يعد له اليوم ما يبرره. ولأول مرة، في عصر الفيروسات، صار الجسم البشري هدرًا

عضويًّا أمام كل أنواع الهجومات الحيوية، من منطقة «خارجة» بمعنى ما، دون أن يكون «الخارج» (outside) خارجيًّا (exterior) دومًا.

الفلسفة والكورونا

لو ألقينا الآن بأنفسنا الخائفة بشكلٍ «ما-بعد-حديث»، أي الخوف من مساحة الوباء غير المرئية المختبئة في أجساد الآخرين التي تحولت فجأة إلى دوائر حيوانية تنفث عناصر العدوى دون أي حواجز أخلاقية أو أمنية غير «شعور المسافة»، لو ألقينا بتلك «الأنفس» التي تم اختزالها منذ الآن في مجرد «امتدادات جسدية» تحمل فرديتها مثل لعنة بيولوجية خرساء، في أفق «فيروس الكورونا» (Coronavirus) الجديد، الذي هو الآن بصدد تهديد البشر بالتهامهم في أتون «وباء» (epidemic) عابر، مثل وحش هارب من المخابر تحت الأرضية، يتجاوز مجرد «المرض المتوطن» (endemic) في بلد دون غيره، مثل مرض الهزال المزمن أو مرض الحُماق في المملكة المتحدة، ويهدد بالتحول إلى «جائحة» (pandemic) تهدد بالتهام الملايين كما فعل أسلافها من قبيل الطاعون الأسود أو الأنفلونزا الإسبانية.

من أجل ذلك نحن لا يمكننا اليوم أن «نفهم» فيروس الكورونا الذي يهدد باجتياح العالم إلا عندما ننجح في استفهام اكتشاف الفيروس منذ ١٨٩٢م بوصفه انقلابًا في السياسات «الوبائية» الكبرى للحداثة بوصفها يمكن أن تُقرأ على أنها سيرورة وبائية انتقلت من عصر الأمراض التقليدية (حيث لا يزال للناس «أجساد» خاصة وبالتالي هويات صحية مستقلة يمكن حمايتها أخلاقيًّا) إلى عصر الفيروسات (حيث يصبح «الجسم» العضوي مساحة عدوية مفتوحة لا معنى فيها لأي احتياط أخلاقي). يبدو «الوباء» بمثابة لحظة ترجمة فارقة في سردية «الجسد المريض» المعاصر بوصفه نموذجًا مهمشًا للاستشكال الأساسي «من؟» الذي أخذ يشتغل منذ القرن التاسع عشر.

ومن ناحية فلسفية يمكننا أن نواجه التحدي البيو-تكنولوجي والبيو-سياسي الذي يرفعه فيروس كورونا في وجه الإنسانية الراهنة من طرق عدة يمكن ارتسامها على الأنحاء التالية:

(أ) أن نحاول تنزيل الفيروس داخل تاريخه الخاص: تاريخ الأوبئة التي اصطدمت بها الأزمنة الحديثة، سواء كانت أوروبية أو انتقلت إليها من المستعمرات عن طريق تجارة «الأجسام» السمراء المستعبدة، منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر، مثل

الطاعون والحمَّى الصفراء والكوليرا. هنا يمكن الاستضاءة بطريقة فوكو في كتابة تاريخ وباء الطاعون بوصفه ورشة «بيو-سياسية» لدراسة نشأة العلاقة بين المعرفة والسلطة التي مثلت الوجه الخفي لواقعة «الحداثة» الأوروبية. والفكرة الهادية هي أن الصلة التاريخية بين الحداثة والأوبئة هي ليست عرضية بل هي جزء أصيل من هويتها الأخلاقية، إن «المعايير» القانونية داخلها قد كانت تبرر نفسها دومًا بالاستناد إلى ترسانة من «الخطابات» التي تقدم نفسها على أنها «معارف» مبنية على البحث عن «الحقيقة» في العلوم.

إن ما يشعر به الملاحظ عندئذٍ وقد أخذ يتجول في شوارع مدينة «ووهان» (Wuhan) الصينية، مدينة الطلبة الأقدم من بكين، التي يزيد عمرها عن ٣٥٠٠ سنة، وهي تحت كارثة فيروس الكورونا، وقد باتت مقفرة من أي قدم بشرية، وحيدة مثل جحيم ميتافيزيقي، هو تخيل «فوكو في ووهان»،[١٩] هناك حيث صارت مهمة الدولة البيو-سياسية هي «المراقبة والاحتواء». إن ما يحدث مع فيروس كورونا يشبه ما شخصه فوكو في كتابه **المراقبة والمعاقبة** (١٩٧٥م) عن طريقة الدولة في معالجة وباء الطاعون بوصفه نموذجًا سائدًا لمنطق الحجْر الصحي: إخلاء الشوارع والساحات من البشر، حيث لا يحق التجوال إلا للشرطة أو الجيش. هاهنا تصبح الصحة مُشكِلًا أمنيًّا لا علاقة له بأي أخلاق أو دين. قال فوكو واصفًا التدابير التي يجب القيام بها عند تفشي الطاعون في مدينة ما:

«في بادئ الأمر حصر فضائي صارم: إغلاق، بالطبع، في المدينة وفي ملحقاتها، منع الخروج منها تحت طائلة الإعدام، القضاء على الحيوانات التائهة، تقطيع المدينة إلى أحياء منفصلة بحيث تقام في كل حي سلطة لمشرف. كل شارع يوضع تحت سلطة إداري يتولى مراقبته، فإذا تركه تعرض لعقوبة الموت. في يوم معين، يُطلب إلى كلٍّ أن يغلق باب بيته على نفسه، ويُمنع الخروج تحت طائلة الإعدام.»[٢٠]

[١٩] Cf. Octave Larmagnac-Matheron, “Surveiller et contenir: Foucault à Wuhan,” in: *Philosophie Magazine*. https://www.philomag.com/lactu/resonances/surveiller-et-contenir-foucault-a-wuhan-42463 Mis en ligne le 07/02/2020.

[٢٠] ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة**، ولادة لسجن، ترجمة علي مقلد، بيروت، دار الإنماء القومي، ١٩٩٠م، ص٢٠٦.

لا يفعل فوكو هنا سوى وصف المستقبل البيو-سياسي للجموع ما بعد الحديثة حين تحل الكارثة، تلك التي تنقل الناس من معارك «الجماعة» إلى حروب «المناعة».

(ب) أن نعمد إلى نقد طريقة «الغربيين» اليوم في توريط الصين (العالم غير الغربي) في وحل فيروس كورونا بوصفه خطأً هيكليًّا في سياسة الحياة داخل مجتمع آسيوي «غير حر». ويمكن الاستفادة هنا من مقالات سلافوي جيجيك[٢١] حول الكورونا بوصفه فيروسًا «أيديولوجيًّا».[٢٢] ذلك أن التهديد الوبائي ليس تهمة عنصرية يمكن إلصاقها بالعدو المنفصل عنا سواء بشكل هووي أو بشكل جغرافي. إن الجديد، كما يقول جيجيك، هو هذه الواقعة المرعبة: «نحن على نفس الباخرة»[٢٣] ولا مجال لأن يدعي أي جزء من الإنسانية أنه مُعفًى من العدوى التي لا تفرق بين الهويات أو الثقافات أو الأديان. ومن ثم أن هستيريا الغرب من عدوى الكورونا كأنه اختراع وراثي «صيني» هو حسب جيجيك أمر لا يخلو من نزعة «عنصرية»[٢٤] وجدت طريقها إلى التعبير الإعلامي. إن نشر الخوف يمكن أن يتحول إلى سلاح وبائي ما بعد حديث ضد الجموع يختزلها في مجرد مساحات للعدوى بلا أي نوع حقيقي من الحماية. وبذلك تسترجع الدولة الأمنية كل نجاعتها البيو-سياسية التي فقدت شطرًا واسعًا منها باسم قيم الديمقراطية.

(ج) أن نناقش كونية المعايير التي تتم بمقتضاها سياسة الحياة التي يفرضها تفشي فيروس كورونا وانتقال العدوى التي أحدثها في عالم «معولَم» بشدة، وذلك

---

[٢١] Cf. Slavoj Zizek, “My Dream of Wuhan,” in: WELT, Kultur: Veröffentlicht am 22.01.2020. https://www.welt.de/kultur/article205630967/Slavoj-Zizek-My-Dream-of-Wuhan.html.

[٢٢] Slavoj Zizek, “Coronavirus: le virus de l’idéologie,” in: BiblioObs, Publié le 06 février 2020. https://www.nouvelobs.com/idees/20200206.OBS24500/coronavirus-le-virus-de-l-ideologie-par-slavoj-zizek.html.

[٢٣] Slavoj Zizek, “We’re all in the same Boat now-and it’s the Diamond Princess,” in: WELT-Kultur, Veröffentlicht am 06.02.2020. https://www.welt.de/kultur/kino/article205828983/Slavoj-Zizek-We-re-all-in-the-sam.

[٢٤] Slavoj Zizek, “Clear racist element to hysteria over new coronavirus,” in: RT-Question More. 3 Feb, 2020. https://www.rt.com/op-ed/479970-coronavirus-china-wuhan-hysteria-racist/.

في ضوء ما كتبه هابرماس عن «مستقبل الطبيعة البشرية»،[٢٥] نعني في نطاق أسئلة «بيو-تكنولوجية» تفرض على «المعاصرين» (نعني فقط، مجموعة الأطراف القادرة على أن تشكل جزءًا من النقاش عن مستقبل الحياة على الأرض، وليس المجتمعات أو الشعوب التي لا تزال في خصام هووي مرير مع ذاكرتها المحنطة مثل حالنا) طريقة مناسبة (غير أداتية بل تواصلية) في آداب الخطاب حول مشاريع «الأوجينيا» أو «تحسين النوع البشري». إن المُشكِل البعيد هو: ما هي العلاقة المأمولة مع قدرة المخابر البيو-تكنولوجية على تصنيع الحياة، هل هي مجرد توصيف قانوني أم هو استشكال أخلاقي لا يزال ملتبسًا؟ إنه لم يعد يمكن، حسب هابرماس، حماية الجسد البشري من عصر التقنية بواسطة الوصايا الأخلاقية، لكن تحسين النوع البشري يطرح مُشكِلًا أخلاقيًّا وقانونيًّا غير مسبوق لم يعد يمكن تأجيله.

وعندئذٍ علينا أن نسأل: هل من الجائز افتراض نية بيو-تكنولوجية لتحسين النوع البشري من خلال تصنيع فيروس كورونا واختباره بوصفه يستند بوجه أو بآخر إلى سياسة بيو-سياسية تتلاعب جينيًّا أو وراثيًّا بالطبيعة البشرية، سواء أكان ذلك بشكل مقصود (في المخابر) أو غير مقصود (بسبب سياسات سيئة في الصحة أو الغذاء أو البيئة ...)؟ إلى أي مدى يمكننا أن نفترض هروب الفيروسات من المخابر (وهو احتمال يتم تكذيبه إلى حد الآن[٢٦]) وتحوُّلها، مستقبلًا، إلى تهديد يطول كل مساحة «المناعة» الجسدية، ولا تصمد أمامه أي حدود هووية لـ «جماعة» مهما كان شكلها؟

خاتمة: الفلسفة والصحة

أشار نيتشه ذات مرة إلى أن «أي عالِم نفساني لا يعرف سؤالًا جذابًا بقدر السؤال عن العلاقة بين الصحة والفلسفة، وفي حالة ما إذا صار هو نفسه مريضًا، فإنه سوف يجلب

---

[٢٥] Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.

[٢٦] Cf. Louis Baudoin-Laarman, Julie Charpentrat, “Non, le coronavirus détecté en Chine n’a pas été créé en laboratoire puis breveté,” in: https://factuel.afp.com/. Mis à jour le Mercredi 29 janvier 2020.

معه كل فضوله العلمي في صلب مرضه.»[٢٧] تقع الصحة دومًا على حافة معركة مع مرضٍ ما لا نراه أو صار بمثابة مقياس غير مرئي لما نريد أن نفكر فيه. والسؤال عن «العلاقة» بين الصحة والفلسفة ليس هو نفسه السؤال عن العلاقة بين الفلسفة والصحة؛ فالصحة ليست مجرد «موضوع» محايد للبحث الفلسفي بل هي الورشة الخلفية لظهور الفلاسفة واختيار أدواتهم. إذْ يفترض نيتشه أن مجرد أن يكون الإنسان «شخصًا» هو لن يمتلك بالضرورة إلا «فلسفة شخصه (die Philosophie seiner Person)».[٢٨] ذلك أن كل فلسفة هي تاريخ «الجسد المريض» (der kranke Leib) الذي أملى على «الروح» أن تذهب في هذا الاتجاه أو ذاك. إن المرض يجرد الروح من كبريائها ويحولها إلى كائن ينتظر. وكل ما دافع عنه الفلاسفة هو — حسب نيتشه — مجرد وعود أخلاقية لأجسادهم المريضة، مثل «الصمت» و«اللطف» و«الصبر» و«الدواء» و«الراحة» بأي شكل، وهو ما تتم ترجمته في مفاهيم «السلم» و«السعادة السالبة» و«الغاية النهائية»، وكل مطلب جمالي أو ديني يصبو إلى شيء يقع «جانبًا» (Abseits) عنا أو «ما وراء» (Jenseits) وجودنا أو «خارجًا» (Ausserhalb) أو «فوق» (Oberhalb) عالمنا.[٢٩] في كل هذه المرات يبدو المرض بمثابة ذاك الشيء الذي «يلهم» (inspirirt) الفلسفة دون أن تدري. وتحت كل «فكرة» يوجد سبب «فسيولوجي» لا يتكلم. وهكذا فإن «الفلسفة إلى حد الآن لم تكن دومًا غير تفسير للجسد وسوء فهم للجسد (ein Missverständniss des Leibes).»[٣٠]

حين نفسر لا يعني أننا نفهم. بل فقط أننا نستجيب لنداء ما لا نراه. إن نداءات الجسد المريض تفرض استجابات معينة لا يمكن لنا أن ندعي أنها الإجابات المناسبة. كل تفسير هو استجابة لتوجيه أخرس يجذب «الروح» نحو جهة ما لكنه يظل دومًا بلا مضمون. وليس المرض غير الحالة التي تضع الجسد في منطقة التفسير أو هي التي تخلق الحاجة إلى تفسير ما. ولكن لأن التفسير يقول دومًا ما أومأ إليه الجسد المريض

---

[٢٧] Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft ("la gaya scienza")*. Vorrede zur zweiten Ausgabe, 1887, § 2.

[٢٨] Ibid.

[٢٩] Ibid.

[٣٠] Ibid.

دون أن يملك اللغة المناسبة لقوله، فهو يتأسس في كل مرة على «سوء فهم» أساسي لهذا الجسد. ما يبحث عنه الجسد المريض هو علاقة جديدة أو أخرى بالمكان. لذلك هو يطالب دومًا بأن نغير اتجاه الروح نحو جهة تقع «جانبًا» أو «خارجًا» أو «ما وراء» المكان. إن الجسد قطعة من المكان الذي يضيق به المكان. وليست الفلسفة غير جهد حثيث ومحموم لإعادة اختراع العلاقة بالمكان. إلا أنها لا تفعل ذلك من أجل بناء علاقة موضوعية بالمكان. بل فقط استجابة لنداء غير منظور يُطلقه الجسد المريض في كل مرة تحت وطأة علاقة موجعة بالمكان.

يبدو الجسد بمثابة مجموعة لا متناهية من الأمكنة التي تجمعت دون سبب واضح في موضع واحد، وكونت «فردًا». ولذلك فإن خطورة المرض وطرافته الحادة إنما تكمن في كونه شروعًا أخرس في هدم المكان، ومن ثم في تعطيل فكرة «الفرد» من الداخل. عندئذٍ يعود الفرد ليس إلى قفص الجماعة الهووية بل إلى محيط المناعة الحيوية التي تخترقه مثل نبتة خرساء في سلسلة وراثية لا تراه.

(٢٢) عودة الإنسانية إلى البيت

ربما لم يكن أحد ليتخيل قبل تفشي فيروس كورونا أن «البقاء في المنزل» (‘stay-at-home’ order, zu Hause bleiben) — وهذا مصطلح وليس مجرد استعارة — سوف يصبح القلعة الأخيرة لحماية مساحة «المناعة» التي تُبقي «جسمًا صحيحًا» في مأمن على نفسه من «العدوى». كل الإنسانية اليوم «عادت إلى المنزل»، وليس فقط إلى «مسقط الرأس» كما كان يحلو للرومانسيين أن يتقولوا. لكن الفيروس المستجد ليس رومانسيًّا بأي شكل، إنه تهديد بلا أي مساحيق لمجرد «الحياة» بوصفها مختزلة هذه المرة في مساحة المناعة التي يحتاجها جسم ما كي لا ينقرض، ومن ثمة صار يجب إبقاؤها في المنزل دونما خجل يُذكر. لقد صار «المنزل» فجأة مساحة «العالم» الوحيدة التي يلوذ بها «الأحياء» من «أجساد» بعضهم البعض، بعد أن حولهم الفيروس إلى آلات عدوى تعمل ببراءة فظيعة، إذْ لا معنى للحديث عن أي نية وبائية قد يبطنها جسم ضد جسم آخر. إن المنزل/العالم الخاص قد صار المعبد الوحيد والأخير حيث يفر الناس بأنفسهم، من العدوى/الخطر الوبائي العالمي غير المرئي الذي يجعل من كل «آخر» مهما كان نبله أو قرابته مجرد حيوان أو كائن ناقل لوباء أخرس. ولأول مرة يصبح المنزل بديلًا عن أي مكان مقدس، بعد أن أقفرت الكنائس والمساجد من إمكانية الإنسان. ولأول مرة نلاحظ

أن السؤال الرومانسي الذي طرحه هولدرلين في مطلع القرن التاسع بعد أن صار الشعر هو الشكل الوحيد للمُقام على الأرض: «كيف نسكن العالم؟» قد صار فجأة سؤالًا هزيلًا وسيِّئ الطرح، فجأة صار علينا أن نسأل على الأرجح: «كيف نسكن بيوتنا؟» بوصفها «العالم» الوحيد المتبقي لنا كي لا ننقرض، الوحيد المسموح به في وضع وبائي جرد مفهوم العالم الحديث من صلابته وحوله إلى مشهد كارثي هش ومعتذر.

وفي هذا «البيت» الذي يقدم نفسه بوصفه مساحة العالم الأخيرة يشعر المرء بأنه لم يعد يمكن تحمل أي نوع من الضيافة «غير اللائقة» أي غير المنسجمة مع الحِمْية ضد العدوى. إن متوالية من القيم الأخلاقية قد انهارت فجأة، قال جبران ذات مرة: «لولا الضيوف لكانت البيوت قبورًا.» لكن الخوف من الوباء قد أعاد مشاعر الناس إلى بدائيتها، حيث إن فرض «المسافة الاجتماعية» (social distancing) ليس مضمونًا دومًا، لقد صار الاقتراب من أي جسم غريب لقاءً غير مأمون العواقب. لقد استعادت الأجسام البشرية وغير البشرية «آخريتها» الجذرية وباتت كلها توحي بتهديد «عدوي» ما وإن كان غير موجود. إن «الآخر» بعامة قد فقد جزءًا كبيرًا من «سلامته» وصار فجأةً ضيفًا لا يُحتمل. وليس بالضرورة أن يكون هذا الآخر من فصيلة «البشر»: بل يمكن أن يكون أي كائن مر عليه الفيروس أو استوطنه. يمكن أن يكون هذا الآخر «الناقل» للعدوى أي «كائن تحت اليد» بتعبير هَيدغر، أيَّ أداة من أدوات حياتنا اليومية تحمل توقيع الوباء. إن الآخَرية بعامة قد صارت استعمالًا غير لائق للكينونة. وذلك أن الآخَرية غير المرحب بها قد اخترقت كل شيء؛ لأن الفيروس لا «يستثني» أي نوع من الكائنات الناقلة، أكانت بشرًا أم شيئًا.

ومن ثم لم يعد «المنزل» ملجأً نهرب إليه من «أشخاص» يهددون حياتنا، بل يمكن أن يكون مهربًا من «الأشياء» أيضًا. لكن «البقاء في المنزل» هو فن ضد العدوى وليس موقفًا ضد أحد بعينه. إنه ليس «عزلًا» كما يشير إليه الفرنسيون بمصطلح من القانوني الجنائي (confinement)، فالعزل عقوبة تتمثل في حصر أو تجميع السجناء في زنزانة من أجل «احتواء» خطرهم. ثم صار يعني منع مريض ما من مغادرة غرفته. وفي جميع الحالات هو لا يعني سوى وضع كائن حي في وسط له حجم ضيق أو صغير؛ ولذلك لا عجب أن استعادت الدولة الفرنسية اليوم معجم «العزل» وصارت تعاقب بال «سجن» كل من ينتهك حظر التجول.

لكن المنزل ليس دولة. وليس معبدًا. ومن ثم فإن البقاء في المنزل ليس موقفًا سياسيًّا أو أخلاقيًّا من أحد، كما أنه ليس «فوبيا» هووية ضد الغرباء. هو تمرين

ما-بعد-أخلاقي وما-بعد-سياسي على تحويل «البيت» إلى عالم حمائي ضد الوباء ولا يجب أبدًا أن ينقلب إلى حماسة عنصرية كما وقع في الغرب تجاه الصينيين. إن الأمر يتعلق بحد أدنى من «سياسة الحياة» من أجل «مجرد البقاء» على قيد الحياة، وليس استقالة من الإنسانية التي تجمعنا بالآخرين.

من أجل ذلك فإن أخطر جانب من التفكير في «مجتمع المخاطر» الذي انتصب فجأة في كل مكان على الكوكب إنما هو وقعه الدقيق على الحياة اليومية لأيٍّ كان في حالة محددة هي حالة «البقاء في المنزل» بوصفه قد صار مطلبًا أمنيًّا للدول، وليس مجرد اختيار شخصي. عندئذٍ يتبين أن المهمة العاجلة المنوطة بأيٍّ كان في بيته، إنما هي الدخول في تمرين ذاتي حيوي من نوع غير مسبوق، وذلك من أجل اكتساب «الأدب الصغير» الذي يجدر بكل «فرد» أن يقوم به في «بيته»: إن البقاء في البيت طويلًا يتطلب تقنية نجاة من الداخل ليس من البديهي توفرها لدى أيٍّ كان. فبعض «الأفراد» يمكن أن ينهار من الداخل لمجرد أن يفقد روابطه العمومية مع الهوية الوظيفية التي يدعيها بالنسبة إلى «آخر» كبير معين. وفي هذه الحالة يمكن الحديث عن اكتشاف جديد لفضيلة «الوحدة» بوصفها وضعًا عالميًّا. ذلك أن البقاء في المنزل ليس عزلة إلا عرضًا. لأول مرة يصبح «المتوحد» نمطًا بشريًّا عالميًّا يؤثث كل ركن من أركان «مجتمعات المخاطر» التي انتصبت بشكل إجباري على «حدود» المنازل. كانت الوحدة في السابق فضيلة أرستقراطية للفلاسفة أو ترفًا أدبيًّا للرومانسيين أو مرضًا نفسيًّا بالتوحد، لكن الوباء العالمي قد جردها من كل قيمة رمزية. فإن الوحدة التي يفرضها الخوف الوبائي من عدو غير مرئي وينتشر بشكلٍ سائل أو هلامي هي وحدة من نوع غير مسبوق؛ إنها عبارة عن تمرينٍ ما-بعد-أخلاقي على التوحد بوصفه حِمية عضوية ضد الوباء، وليس قلقًا وجوديًّا من الكينونة في العالم؛ إذ يحتاج البقاء في المنزل إلى «إيتيقا» جديدة تقوم على «حماية الذات» من الداخل بواسطة الوحدة الحمائية وليس الرومانسية أو المرضية. لكنها ليست بالضرورة وحدة منعزلة، بل يمكن أن تكون فنًّا مخصوصًا يعيد إلى الواجهة معنًى قديمًا جدًّا للحياة هو فن «البقاء». وهو فن توارى عن الأنظار وراء سحابة هائلة من الادعاءات الأخلاقية «غير الحاجية» أو«الكمالية» (من قبيل السعادة والخير الأسمى والتقدم والحداثة ...)، بعد أن ظن الإنسان الحديث أنه لم يعد في حاجة إليه. لقد أعاد الوباء أسئلة «البقاء» إلى الواجهة بشكل مرعب، وتلاشت فجأة كل المسائل الأخرى.

ماذا يعني اليوم «أن نبقى في المنزل»؟ أن نلغي علاقتنا اليومية بالعالم، بالفضاء العمومي، وأن نتخلى فجأة عن كل ادعاءاتنا الاجتماعية؟ هذا البقاء ليس نابعًا عن شعور خاص بالقلق أو بالحاجة إلى الوحدة، وهو ليس عملية عزل خارجية. إنه اختيار حيوي من أجل تحقيق مصلحة عامة هي حماية الحياة؛ ولذلك لا يخلو هذا السلوك من مرح معين، مرح المشترك القريب، الذي تردَّم تحت أكوام الحياة اليومية العمومية مع «آخرين» وظيفيين، وليس مع «أجسام» ننتمي إليها. ولأن البقاء في المنزل هو إعادة تنشيط لمنطقة «الوطن» حيث يكون الروح «عند نفسه» كما يقول هيغل، فإنه من المفيد أن نعرف أن هيغل لم يكن يفصل بين أن يكون المرء «عند نفسه» (bei sich) وبين أن يكون «في بيته» (zu Hause)، ولم يكن يرى في الفلسفة غير فن بناء ذلك «البيت الصغير» (Häuschen) في العالم حيث يمكن للإنسان أن يشعر بأنه «عند نفسه» أو «في بيته» أو «في وطنه» (einheimisch) في مقام واحد.

لكن زمن الوباء قد غير من معنى «الذات» بطريقة مرعبة؛ لم يعد يمكن أن نستمد معنى «هويتنا» من أي مصدر آخر غير «أجسادنا» بمجردها، أي كما نستعملها في حياة يومية تخلى عنها «الأخ الكبير» (أكان «جماعة» أخلاقية أو «مجتمعًا» سياسيًّا)، وصار عليها أن تخترع طريقتها الخاصة في «العناية بنفسها»، ليس في أفق الكينونة في العالم، بل «في المنزل». نحن نشهد تكونًا سريعًا لنوع من «الذات المنزلية» في زمن الوباء، ذات تعتبر «البقاء» معركة من لحم ودم، وليس موضوعة وجودية (قلق المصير) أو لاهوتية (الخلاص من الخطيئة) ولا حتى مُشكِلة أمنية حديثة (مقاومة الإرهاب).

علينا فجأة أن نتدرب على مهمة «عالمية» جديدة هي «البقاء في البيت». نوع من الكينونة «مع» العائلة أو مع «من» نحب. ليس بالضرورة أن تكون «مع» أو «مَن» هذه «أنانة» معزولة تشير إلى «أنا» معزول. إن العدد هنا ليس حاسمًا؛ ذلك أنه حتى ولو صادف أن وجد المرء نفسه «وحده» (أي «في حضرة الغياب» لأناس كانوا هنا) في المنزل، أو كان يمكن أن يكونوا هنا يومًا ما، فهو لا يُعَد عند نفسه «وحيدًا» بالضرورة. إذْ يمكنه دومًا أن «يسكن» غياب من يحب دون ضرر يُذكر. ومن ثمة هو سوف يمارس تمرينًا في «البقاء مع» بقية نفسه كما يلتقطها من غياب من يحب، أو من ينتمي إليه، ولا سيما في حالة الغربة أو الهجرة. إن البيت — أي بيت — هو يتميز عن بقية المكان بعامة بأنه مساحة «معية» و«رفقة» و«لعبة غياب». وبذلك فإن بقاء المرء «وحده» في البيت هو مجرد استعارة؛ إذ لا يعني ذلك بالضرورة أنه يعاني من «الوحدة». إنه

فقط يسكن مساحة الانتماء إلى نفسه، «هناك»؛ حيث يمكنه أن يعثر من جديد على كل علاقاته بنفسه، وعلى كل أدوات ذاته. ولا يعني الشعور «بالأمان» غير القدرة على «الكينونة-مع» أنفسنا في أي مكان نجح أن يكون لنا «بيتًا»، دون أن يكون الحضور المادي للآخرين عاملًا حاسمًا. ذلك أن «الآخرين» ليسوا خارجنا بالضرورة. والآخر ليس «جحيمًا» إلا عندما يكون «وباءً».

وهكذا فإن البقاء في المنزل ليس «حجْرًا» أو «عزلًا» إلا عندما يكون المطلوب هو «منع» الآخر من الدخول إلى مساحة «الذات» لأنه صار ناقلًا «وبائيًّا» يهدد شكل حياتنا بالانقراض، آخر يهدم حدود المناعة ويتسلل إلى خلايانا من أجل استيطانها. وإنما من أجل ذلك فقط يكتسب «البيت» وظيفة غريبة ضد الأوبئة؛ إنه يتحول بسرعة إلى ورشة تمرين على الامتناع عن كل آخرية موبوءة. لكن ذلك لا يفترض بالضرورة أن نكف عن «الكينونة-معًا» أو عن الانتماء إلى من نحب. إن الوباء يشبه وجهة نظر عدمية من حدث الحياة في الكون يمتد التجديف عليه لدى الفلاسفة والأدباء من الكلبيين القدامى إلى كافكا وسيوران. لكنه كان عدمية «استطيقية» للفرد الذي يعامل الحياة بوصفها مرضًا لا شفاء منه. أما عندما حل الوباء بشكل عالمي وصار يوشك أن يتحول إلى إنتاج نسقي للجثث، فإنه قد جعل كل استطيقا عدمية ترفًا ميتافيزيقيًّا مثيرًا للشفقة.

إن تفشي فيروس كورونا قد فرض علاقة جديدة بمؤسسة «المنزل»، ومن ثم بمهمة «التدبير المنزلي» كما تخيله اليونان. إن «البقاء في المنزل» لم يعد مجرد تصريف «اقتصادي» لمقولة «له»، إنه قد صار «أمرًا» قانونيًّا يهم الحياة مردودة هنا إلى معنى «وبائي». كل جسم غريب هو يحتمل «تعرضًا» ما للعدوى. وفجأة صارت هذه الهشاشة العضوية في حاجة إلى حماية «منزلية» في غياب أي لقاح إلى حد الآن. يبدو أن «المواطن» لم يعد أكثر من مجرد «جسم حي» بلا أي هويات أخرى، ومن ثم صار مطالبا فجأة بالانسحاب من «الفضاء العمومي» إلى دائرة «الحياة الخاصة» في معنى غير «حقوقي» تمامًا. إذْ لم يعد يتعلق الأمر بحماية «الحقوق الفردية» للدول التي قامت من أجل حراسة السوق الديمقراطية، بل فقط بالبحث الشخصي عن «مأمن» أخير من الوباء الذي يسخر من كل مكاسب الفرد الحديث. ومن الواضح أن الحياة الحديثة القائمة على «الفضاءات العمومية» و«المرافق العامة» كانت قد دفعت «المواطنين» إلى تقليص علاقتهم «المنزلية» بأنفسهم أو حتى التخلي عنها، وحولتهم تحت مقولة «المجتمع المدني» إلى كيانات «عمومية» صرفة؛ حيث إن «المنزل» قد انحصر في تلبية حاجات شبه حيوانية

من قبيل «النوم» و«الراحة» واللقاء المؤقت مع «الأهل». لقد انحصر المنزل في وظيفة الاستراحة من متاعب الفضاء العمومي.

لكن الخوف المطبق من الوباء قد أعاد إلى المنزل وظيفته البدائية: الحماية من خطر الانقراض تحت تهديد «حيوانات» مفترسة أو متوحشة سائبة في الجوار. صحيح أن «التوحش» قد أخذ دلالة أخرى، لكن الخوف من الانقراض لم يتغير. لذلك نحن نشهد عودة مثيرة للعلاقة «الكهفية» بأجسادنا: حيث يتحول «البقاء في المنزل» إلى تنشيط صريح، قانوني وأمني، لمقولة «العودة إلى الكهف» فيما لم يفكر به أفلاطون: فنحن لا نعود إلى الكهف من أجل تحرير السجناء باسم «خارج» يعدنا بسعادة الحقيقة، بل من أجل «البقاء في الكهف» مؤقتًا؛ لأن العالم الخارجي، الذي صار يعاني من خيبة أمل مزعجة من «الحرية»، قد صار خطرًا على الأجساد، في عصر لم يعد فيه خلود النفس مطلبًا ميتافيزيقيًّا لأحد. وإذا صح أن الفيروسات هي في سلم تاريخ الحياة مواد وراثية ظهرت قبل البشر على الأرض فإن الأدب المناسب لمقاومتها لا بد وأن يكون «بدائيًّا» ...

الفصل الخامس

دين الأشياء الصغيرة

(٢٣) ماذا يفعل فيلسوف على عتبة المسجد؟

محنة ابن رشد

وقعت محنة ابن رشد سنة ١١٩٥م في حقبة ما قبل الحداثة على خط تاريخي يمتد من إدانة سقراط سنة ٣٩٩ق.م. (بتهمة التجديف على آلهة المدينة وإفساد الشباب) إلى إدانة غاليلي سنة ١٦٣٣م (من قِبل محاكم التفتيش التي اتهمته بالهرطقة؛ لأنه ناصر نظرية كوبرنيكوس عن مركزية الشمس). أما تهمة ابن رشد، كما هو مذكور في نص المنشور الذي تلا المحاكمة أو في سرديات المعاصرين له، فهي تتعلق هي أيضًا بالمس من دائرة المقدس إما في شكله الديني (حيث يُذكَر أنه ضمن أحد شروحه لأرسطو جملة تقول: «فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة.»)، أو في شكله السياسي (أنه في شرح كتاب الحيوان لأرسطو قال عند ذكر الزرافة: «وقد رأيتها عند ملك البربر» دون التفات منه إلى عادة الكتاب في تقريظ ملوك الوقت). ربما لا يخلو من دلالة أن هذه محاكمات رسمية؛ نعني: تمت تحت لواء السلطة الحاكمة، تلك التي تملك سياسة الحقيقة في زمانها، ولكن أيضًا أنها موجهة ضد شيوخ سبعينيين وليس ضد فتيان طائشين، ومن ثم هي خالية من أي مقصد تأديبي أو تربوي. إنها إدانات مقصودة من أعلى هرم رمزي في ثقافة أو في عصر ما. وذلك يعني أنها محاكمات بلا أفق أو لا تقبل أي نوع من التسوية، من فرط أنها ناتجة عن تصادم بين سياستين للحقيقة، وليس عن مجرد وشاية بين متنافسين داخل مدينة أو بلاط أو كنيسة.

إن محنة ابن رشد هي بالأساس، ومهما اختلفت سرديات المعاصرين لها، هي محنة فيلسوف وإن كان قد شاركه فيها من لم يكن من الفلاسفة بل كان من الفقهاء

وحتى من الشعراء. وحسب ابن أبي أصيبعة (ت. ١٢٧٠م) أن المنصور «ملك البربر»، أو كما صحح ذلك ابن رشد «ملك البرين»، قد «نقم» على ابن رشد مع «جماعة أخر من الفضلاء الأعيان ... وأظهر أنه فعل ذلك بهم بسبب ما يُدَّعى فيهم أنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل». والفلسفة هي، كما تفهم نفسها منذ سقراط، دعوة إلى «العناية بالنفس»، وهذا مطلب عزيز لا يتسنى لأحد إلا إذا «عرف نفسه بنفسه». إن عنصر الخصومة مع فيلسوف هو واضح تمامًا: إنه يتعلق بمستوى المسئولية الوجودية حول ذاته. وما كان يزعج الفقهاء في أي وقت وتحت أي اسم، ليس الإلحاد بل تحرير علاقة المؤمنين بأنفسهم. ولا يكون التفكير حقيقيًّا إلا بقدر ما يتعلق بقصد واحد: تحرير علاقة الناس بأنفسهم. وبالتالي لم يكن ممكنًا تفادي محنة ابن رشد؛ إذْ لا يمكن حل مُشكِلة دينية أو سياسية بواسطة تسوية منطقية أو لغوية.

كان الجوهر الثوري للدين التوحيدي هو نزع الألوهة عن العالم وتحويله إلى مجال تسخير للبشر، هذا انتصاره على الوثنية، وهو قد نجح في ذلك؛ لأنه اخترع للمؤمنين به مجالًا جديدًا تمامًا للإرادة هو مجال التعالي. إن البشر الذي يؤمن بإله خالق، خلق العالمين من عدم، هو بمجرد الشهادة بذلك إنما يستولي على لحم العالم من حوله على أساس أنه مسخر له بلا رجعة. إن البشر بإيمانه بإله خالق هو يكتشف حريته الجذرية تجاه بقية الكائنات من حوله لأنها مجرد آيات على الخالق الذي يؤمن بوجوده. وحسب ابن رشد إن الشريعة لم تأمر بأكثر من تدبر هذا الاكتشاف الأخلاقي الرائع للإبراهيميين، نعني التكريم الذي نالوه سلفًا بموجب أنهم مدعوون إلى تحمل أمانة الاستخلاف على العالم من حولهم، وليس من وسيلة مناسبة لأداء هذا التدبر وفهم كنه هذا التكريم مثل استعمال العقل، أي الاعتبار، وهو تعبير قرآني مهيب.

إلا أن هذا الوضع الأصلي للتكريم قد طمسه الفقهاء وتحول الدين إلى تجارة سياسية لا يحتاج فيها المؤمن إلى عقله، بل فقط إلى طاعته. وهنا نفهم مغزى تشبث ابن رشد بالفلسفة؛ فإن الجوهر الثوري في الفلسفة هو نزع القداسة عن الدين وتحويله إلى مجال تأويلي مفتوح أمام العقول التي تتدبر معانيه دون وجل أو خوف. إن الفلسفة هي فن الاستغناء عن القداسة في فهم مقاصد الشريعة، لا يحتاج العقل إلى أي نوع من التقديس حتى يفهم. ولأنه لا يمكن محاكمة العقل إلا بسلطة تتعالى عليه لجأ الفقهاء إلى خلق هالة تقديس غريبة عن الدين في أول أمره بوصفه في جوهره دعوة إلى التدبر والاعتبار في الآيات وفي أنفسنا.

كان ابن رشد درسًا أكثر منه نظرية: هو درس في تشخيص الإشكال الذي يرهق العلاقة بين العقل والتعالي في عصر الملة، والذي ما زال مستمرًّا إلى اليوم. ومحاكمة العقل هي مقام افتضاح التصادم السياسي على أرضية الملة بين الفلسفة والفقه، وهو سياسي فقط لأنه في سرِّه تصادر بين نمطين من «العقلنة»: بين عقلانية «الاعتبار» وعقلانية «التكليف»، وليس كما يُقال بين «العقل» و«النقل». أما رهان هذا النزاع فهو السؤال عمن يحق له السيطرة على مجال التعالي لأنه هو المضمار الذي تجري فيه المعركة بين مؤسسة الحقيقة وتجارب الحرية في كل عصر.

لم تكن العداوة بين الفلسفة والفقه صدامًا همجيًّا بين العقل والنقل بل كان نزاعًا ذكيًّا ومركبًا بين تأويلين متنافسين على مجال التعالي، أي على نوع العلاقة مع الحقيقة. ولأن كل نوع من العلاقة مع مؤسسة الحقيقة يفترض تصورًا سابقًا وعميقًا عن السلطة، فإن نزاع التأويلات حول مجال التعالي هو دومًا وسلفًا مُشكِل سياسي، حتى وإن كان غير مطروح أو معرَّف على أنه كذلك. وإن المُشكِل السياسي هو في أعماقه، ومنذ أول أمره، نزاع حول الحقيقة، أي حول الطريقة المناسبة للسيطرة على مجال التعالي الذي يشتق منه البشر كل أنواع الحرية التي يصبون إليها. ومن هنا يتأتى أن كل تفكير حر، أي كل تدبر أو اعتبار للتكريم الإلهي للبشر، هو يوحي سلفًا بأنه ينطوي على خطر ضمني أو صريح على مؤسسة الحقيقة السائدة. كل تفكير حر هو منافسة على تمثيل الحقيقة في ثقافة ما. وهي منافسة تتم دومًا مع «الشريعة» السائدة، أي مع الشكل القانوني السائد لحراسة مؤسسة الحقيقة. وهو أمر لا يتحقق أبدًا إلا بقدر ما تنجح تلك الشريعة هي بدورها في تطوير جهاز العقل داخلها. ولذلك فإن العقل ليس حرًّا بالضرورة. لكنه جهاز مؤسساتي دومًا.

وهكذا فإن محنة ابن رشد ليست محنة العقل بل محنة الحرية. لم يكن استعمال العقل لدى ابن رشد يمتلك أي تفوق إبستمولوجي على جهاز العقلنة الذي تأسس عليه الفقه. وما تمت محاكمته أو نفيه إلى أليُسانة، مدينة اليهود، ليس العقل بل الجرأة على النظر في الموجودات على نحو يخرق محظورات الفقهاء عن الاقتراب من مجال التعالي من دون وصاية أو حراسة رمزية من مؤسسة الحقيقة السائدة. لم يكن ابن رشد خطرًا على منطق الملة لأنه استعمل العقل وليس النقل (فالفقهاء أيضًا عقلانيون بشكل مفزع) بل لأنه تجرأ على ممارسة نوع غير ديني من التدبر والاعتبار لمجال التعالي بحثًا عن الحقيقة ما وراء التكاليف الفقهية.

ومع ذلك لم يكن مُشكِل ابن رشد هو دحض الدين بل إنقاذ حقيقة الوحي من المأزق الميتافيزيقي الذي فرضه الفقهاء: إفراغ مجال التعالي من الاعتبار؛ أي من حرية البحث عن الحقيقة بأنفسنا. والفلسفة هي حراسة إمكانية الحقيقة المتاحة في ثقافة ما. لكن محاكمة ابن رشد، والتي تمت في المسجد الجامع الأعظم في قرطبة، وتحت نظر الخليفة وخطبة القاضي، هي قد فضحت كل وعود الملة عن الحقيقة: أن إله الفقهاء لا يقبل مخالطة مجال التعالي إلا بعد إفراغه من الاعتبار، أي من حرية الناس في معرفة أنفسهم. لم تكن محاكمة للفلسفة اليونانية بل محاكمة لحق المؤمنين في التفكر الحر من أجل اقتراح علاقة خاصة بمجال التعالي الذي نبه عليه الوحي. و«نكبة ابن رشد» (كما سماها بنفسه) قد بينت أنه لا معنى لمحاكمة الإلحاد لأنه سيكون عندئذٍ تدينًا بلا موضوع، بل ما تتم محاكمته في كل مرة باسم الملة هو حرية الاعتبار؛ لأنها تضع مؤسسة الحقيقة السائدة موضع امتحان. كان طموح ابن رشد هو نفسه طموح الفلاسفة في عصور نهاية الملة، طموح سبينوزا اليهودي أو كانط المسيحي لاحقًا؛ توسيع مساحة الاعتبار حتى تشمل جميع الأمم ويصبح النظر في الموجودات بعامة نظرًا بالنيابة عن جميع الإنسانية، ومن ثم جعل الإله التوحيدي منسجمًا مع ماهية الإله الميتافيزيقي؛ أي تحويل معنى الإله إلى مفهوم، وذلك حتى يصبح النقاش الدنيوي حول الألوهة ممكنًا، أي يمكن السيطرة على مفاعيله السياسية.

إن المحاكمة نزاع رمزي حول أحقية التمثيل: من يمثل أو من يحق له أن يمثل سلطة الحقيقة في أفق الملة؟ وكل مفكر «حقيقي» — أي بصدد تطوير نظرية عن الحقيقة — هو منافس استراتيجي لنظام الحقيقة السائد في أذهان شعب أو مجتمع ما. لكن ذلك يعني أن محاكمة المفكرين ليست خطأً أخلاقيًّا ما دامت هي تجربة حاسمة في علاقة كل ثقافة بنفسها، أي بقدرتها على حماية ادعاء الحقيقة الذي يبرر وجودها التاريخي من الداخل. ولا معنى لأن نرفض محاكمة مفكر ما ما دامت هذه المحاكمة هي ليست فقط الدليل الوحيد على أصالة تفكيره، بل هي الفرصة التاريخية الحاسمة التي تعلم شعبًا أو مجتمعًا «حدود» سياسة الحقيقة داخله. إن ابن رشد ليس شخصًا بل موقفًا كان لا بد أن يظهر في نطاق الملة كما ضبطها الفقهاء. ومن أراد أن يكتب تاريخ الحقيقة في مجتمع ما عليه أن يضع أفقًا لفهمه تاريخ محاكمات الفكر الحر التي حدثت في نطاقه. فكل محنة يتعرض لها مفكر أو عالم أو كاتب أو شاعر أو حتى نبي، هي لا تعدو أن تكون طورًا من أطوار فكرة الحقيقة وعلاقة الناس بالحقيقة في ثقافة ما. لا تتطور فكرة الحقيقة إلا بقدر ما تتعرض إلى محاولات التحرر من سلطتها.

لقد آن الأوان أخيرًا لكتابة تاريخ الحقيقة الذي تأسست عليه كل تجارب أنفسنا العميقة إلى حد الآن. ولعل أول إجراء عاجل من شأنه أن يساعدنا هنا هو كتابة تاريخ محاكمات الفكر والمفكرين التي حدثت في ثقافتنا منذ تحولها إلى مؤسسة رمزية تدافع عن نفسها. أجل، بعض الشعوب ربما لم تعرف محاكمات فكرية؛ لأنها توجد خارج تاريخ العقل. ولذلك ليس تهمة أخلاقية أو حضارية أن تحدث محاكمات، لكن التهمة في أن يؤدي ذلك إلى هزيمة العقل. ذلك أن بعض الانتصارات تحتاج أولًا إلى حدوث المعارك القصوى؛ نعني معارك الحقيقة. ولم تكن محنة ابن رشد إلا واحدة من تلك المعارك التي لم نؤرخ لها بعدُ إلا عرضًا.

(٢٤) متصوفون بلا آخرة

حين تشير اللغات الغربية إلى معنى «التصوف» هي لا تعول على أي ذكر للباس أو لزي بعينه، بل هي تعود إلى لفظ يوناني هو (μυστικός ،mystikos)، الذي يعني «السر»، والمشتق من جذر بعيد هو (μύστης ،mústês)، الذي يعني «المطَّلع على سر» ديانة قديمة، والمشتق هو نفسه من جذر أقدم هو (μύω ،múô)، الذي يعني «أغلق» (بصره أو فمه …). ما هو «مسطيقي» في لغات الغرب هو ما هو «متعلق بالأسرار»، «مرتبط بالألغاز»، «ملقن بشكل سري»، و«مستغلق»، ومضنون به على «غير أهله». يشير إلى «معنى خفي»، «مبهم»، لا يمكن الإحاطة به، ومن ثم إلى «لغز» لا يمكن حله، ومن ثم، ربما، إلى أمر لا يخلو من «شبهة» أو «ريبة» ما.

وعلى عكس نشأة مصطلح «التصوف» بالعربية، الذي يبدو أنه لا يخلو من ضرب من «سياسة المرئي»، نجد أن mysticism (وتنويعاتها في الألسن الغربية) نزعة روحانية تشتغل على «اللامرئي» باعتباره ميدانًا «سريًّا» لنوع من «الانتماء» أو «الجماعة» يمتلك صلاحية أخلاقية فريدة من نوعها. لا ينحصر الأمر، إذًا، فيما هو خفي أو مخفي عن حاسة النظر البشرية، بل ما هو خفي عن «أرواحنا» أو «عقولنا» نفسها؛ لأنه يشير من مكان لا يمكن لبشري أن ينظر منه. إن المُشكِل «طوبيقي» هنا، وليس «بصريًّا» فحسب. وفي الردهات المتأخرة من العصر القديم تم تكريس معنى فلسفي للتصوف يشير إلى تيار ديني-متفلسف يعتمد المواجيد (Ekstase)، و«التمارين النُّسُكية» و«الرؤية ما وراء العقل»، وكلها أمارات على نوع من «الاتصال المباشر» بين النفس الإنسانية وبين مساحة الألوهية. وهكذا كان مجال التصوف مختلطًا منذ بدايته بنوع من الحرية الروحية، التي

لا تخلو من اصطدام مع الوضع اللاهوتي القائم. حرية تكمن أصالتها في مزج جريء وبعيد الغور بين مخالفة السائد الديني باعتباره مجرد «دين للعوام» وبين مباشرة تجربة التأله باعتبارها نمط الدخول الوحيد في ميدان الله فيما أبعد من كل ما هو بشري إلى الآن.

لكن التصوف ليس معطًى روحيًّا جاهزًا، بل له تاريخ سري ومعقد وطويل الأمد. فالأمارات الصوفية لا تخلو منها حضارة، من آسيا إلى اليونان، ومن اليونان إلى الإبراهيميين، لكن الشكل الأوروبي من التصوف لم يظهر قبل الأفلاطونية المحدثة. ويُعد أفلوطين (٢٠٥–٢٧٠ بعد المسيح) هو من أعطى البِنى والمقولات والأطر الإشكالية التي ألهمت تجربة التصوف في العصور الوسطى قاطبة، دون أي تمييز بين الملل. قال أفلوطين، في إحدى **التاسوعات** (IV، ٨): «كثيرًا ما أصحو إلى نفسي، وقد تخلصت من جسمي، غريبًا عن أي شيء آخر، في باطنية نفسي، فإذا بي أرى إلى جمال كأقصى ما يكون روعةً. وإذا بي مقتنع تمامًا بأن لي مصيرًا أعلى من وجودي، وأن فعلي هو أعلى درجة من الحياة، وأنني متحدٌ مع ما هو إلهي ...». الجديد مع أفلوطين هو: الإشارة نوع من «الصحو» يوجد على مستوى «النفس»، ولا علاقة له بيقظة الجسم. ومن أجل بيان هذا النوع الإلهي من «الصحو» يميز أفلوطين بين ثلاثة أنواع من «النفوس»: نفس دنيا موصولة بالجسم ذات طبع نباتي، ونفس متوسطة تجد طبعها في الحركة بين الأعلى والأدنى، وهي «ما نحن أنفسنا»، وأخيرًا نفس عليا تتطبع كأقصى ما يكون بالفكر المحض أو العقل، وهي وحدها مؤهلة للتأمل. وتجربة الصحو تبدأ من انتباه النفس الوسطى إلى ما هو باطني فيها، فإذا هي مدعوة إلى نوع من «الانقلاب»، أو التلفت إلى نفسها بمجردها، واكتشاف «وحدتها» العميقة بعيدًا من تشتت الجسد. هذا الاكتشاف للنفس هو أول خطوة نحو الانتقال إلى مجال التجربة الصوفية. إن «النفس» عضو فحسب في جماعة روحية أوسع نطاقًا. هي تضم، بحسب أفلوطين، النفس والعقل والواحد. وهي ما سماه فورفريوس «الأقانيم» الثلاثة. وهنا يتم تحديد التجربة الصوفية، في أول صياغة لها، بأنها عبارة عن معراج متدرج نحو الاتحاد مع الله.

يقول فورفريوس الصوري (٢٣٤–٣٠٥م): «إنه بفضل هذا الإشراق، كما تحت تأثير مارد ما، الإشراق الذي يصعد غالبًا عبر العقل إلى حد الواحد وما وراء ذلك، متبعًا في ذلك سبيل أفلاطون التي أشار إليها في محاورة **المأدبة**. هو [أي أفلوطين] قد رأى الله الذي ليس له شكل ولا جوهر؛ لأنه يقع ما وراء العقل والمعقول ... كان أفلوطين أقرب

ما يكون إلى رؤية الهدف. كانت الغاية والهدف عنده هي الاتحاد الحميم مع الإله الذي هو فوق كل شيء. وأثناء الفترة التي كنت معه فيها، هو قد بلغ هذا الهدف أربع مرات.»

ما تم، ربما منذ القديس أوغسطين (٣٥٤–٤٣٠م)، هو عملية «تنصير» لأفكار أفلوطين، ثم لاحقًا تهويده و«أسلمته» ... كان الأمر يتعلق منذ أفلوطين بنوع من «اكتشاف الألوهية»، وبتعبير أفلوطين اكتشاف «الواحد» والدخول في اتحاد معه. نحو سنة (٥٠٠م)، ظهر كتاب يكرس كل تلك المعاني تحت عنوان (**اللاهوت الصوفي**) (mystica theologia) يُنسب إلى راهب سوري.

بيد أنه في كل التلوينات التي عرفها تاريخ التصوف، عندما انتقلت تجربة اكتشاف الألوهية والاتحاد معها من الأفق الوثني (أفلوطين) إلى الأفق التوحيدي من أوغسطين إلى مَيستر إيكهرت (١٢٦٠–١٣٢٨م)، أمكن للدارسَيْن أن يميزا بين جناحين متباينين للتصوف: بين تصوف «أرثوذكسي» مرتبط بالكنيسة الإقطاعية (من نوع تجارب برنار فون كليرفو، ألكسندر فون هاليس، بونافنتورا ...)، وتصوف «هيتروذوكسي» مخالف للعقائد السائدة، يؤسس تجربة على مذهب الحلول أو وحدة الوجود بين البشر والإله. وأهم أركان هذا التصوف «البانثيوسي» إقرار المساواة الأنطولوجية بين الناس أمام تجربة التأله. لا يحتاج البشر إلى أي وساطة كهنوتية أو كنسية بينهم وبين الألوهية، بل إن كل المراسم اللاهوتية المتبعة لنيل الغفران أو تحقيق الخلاص زائدة على اللزوم الروحي. وهذا النوع من التمرد الصوفي كان مصدر إلهام عتيد وعميق بالنسبة إلى كل الحركات المعارضة والثورية والطوباوية والهرطقية في فجر الأزمنة الحديثة الأوروبية. وإلى هذا الفصيل تنتمي أسماء من قبيل: ألماريش فون بينا، ر. بيكون، دافيد فون دينانت، مَيستر إيكهرت.

بيد أنه منذ أن تم في القرن السابع عشر توطيد دعائم الفيزياء الرياضية (غاليلي، نيوتن ...) والعقلانيات الفلسفية الكبرى الحديثة (ديكارت، هوبز، سبينوزا، ليبنتز، كانط ...)، تغيرت منزلة المقولات الصوفية، وتم طرح مشاكل صوفية جديدة لم تعد تعول على حلول «النفس» في «الألوهية»، بل صارت مرتبطة بمدى قدرة الفلاسفة (ولا سيما سبينوزا، وهيغل، وشيلنغ، وشوبنهاور، وكيركغور ...)، على الاستلهام الصوفي من أجل تأسيس أو تملك أو تحرير نمط الحقيقة الذي تفرضه التصورات الحديثة للطبيعة وللإنسان والمجتمع والتاريخ ... أما المتصوفة أنفسهم فقد صاروا منبوذين من اللاهوت الكنسي. وتم الانتقال من «التصوف اللاهوتي» إلى «التصوف العلماني» الذي

اخترق تجارب المعنى لدى أخطر الفلاسفة منذ الرومانيين الألمان (شيلنغ) إلى شوبنهاور، ونيتشه، وفتغنشتاين، وهايدغر، وربما دريدا (اللاهوت السالب) وفاتيمو.

دافع باسكال عن «نزعة تقوية راديكالية»، وظهرت نزعة إلى المماهاة بين «حدس الله» و«حدس الطبيعة» (جيوردانو برونو/سبينوزا). لقد تم تحرير الله من الدين السائد وإعادته إلى حقيقته الصوفية. إن قولة سبينوزا الشهيرة Deus sive Natura (الله أو الطبيعة) هي أكبر مكسب ميتافيزيقي في نطاق سياسة الحقيقة في أفق الإنسانية أمكن استلهامه من تجارب التصوف إلى حدود القرن السادس عشر (حيث إن جيوردانو برونو الأخ الدومينكي قد أُحرق حيًّا في ساحة روما سنة ١٦٠٠م، متهمًا بـ «الإلحاد/القول بالحلول»، لكونه قد دافع عن فكرة صوفية، «بانثيوسية»، تتمثل في الاعتقاد الفلسفي في أن «الكون لامتناهٍ، لا مركز له، مأهول بعدد لا يُحصى من العوالم التي من جنس عالمنا»). ما فعله سبينوزا، انطلاقًا من «حلولية» برونو، هو إخراج الله أصلًا من نطاق المعتقد الديني، وتنزيله في أفق تجربة صوفية بانثيوسية للطبيعة، الميدان الجديد الذي اكتشفته الفيزياء الغاليلية وقرأته كـ «كتاب مكتوب بأحرف رياضية». كل معتقد ديني هو، بحسب سبينوزا، «تشبيهي»؛ أي يقيس الله على مقياس التخيل البشري لكل ما هو «جسم». والإنسان هو بالتحديد «كائن متخيل»، وليس له من مدخل إلى تصور «اللامتناهي» إلا أن يرى الأشياء من وجهة نظر «نوع ما من الأبدية»؛ أي أن يقتبس من القدرة الإلهية التي تعبر عن نفسها في «الطبيعة الطابعة» في كل شيء ما يمكنه من معرفة الله حقًّا. على الإنسان أن يفهم أنه «جزء من القدرة الإلهية»، وأنه جزء من ماهيته. وذلك يعني أن يكف عن تصور الإله بشكل «ديني»؛ أي وكأنه كائن أو جسم «يتعالى» على العالم ويوجد «خارجه»، بل أن يقبل أن الله في كل شيء، وأن كل شيء في الله، ومن ثم أن الإنسان قطعة لا تتجزأ منه، ومن ثم أنه حر حرية إلهية لا ينبغي لأي سلطة أن تسرقها منه. قال سبينوزا: «كل ما يوجد، يوجد في الله، ولا شيء يمكن تصوره من دون الله». هذا يفترض أن الله ليس حاكمًا يجلس خارج العالم من أجل محاسبتنا. إنه ليس «شبهًا» لنا نعطيه صفتنا من قبيل الوجه واليد والإرادة ... إلخ. كل الأديان التوحيدية انتهت إلى نزعة تشبيهية لا تدرك من الله إلا ما يدركه التخيل البشري. وأخطر مظهر تشبيهي هو فهم الألوهة على قياس البشر؛ أي بشكل «غائي» أو «نفعي». والحال أن الله طبيعة أبدية حرة على الإنسان أن يدركها على مقاسها، وليس على مقاس تخيله. الله غير محتاج إلى البشر حتى يوجد كما هو. قال: «هذا الموجود الأبدي واللامتناهي

الذي نسميه الله أو الطبيعة يفعل بالضرورة نفسها التي يوجد بها ... لكونه لا يوجد لأي غرض بعينه، فهو لا يفعل لأي غرض بعينه، ومثل وجوده إن فعله لا مبدأ له ولا غرض.» وهكذا، كل ما «يوجد»، أو كل ما هو «واقع» هو كامل؛ وذلك لأنه متأتٍّ من الجوهر الإلهي؛ أي من الطبيعة.

بقي أن علينا أن نتساءل: ما نوع الحرية التي يعدنا بها التصوف الأوروبي؟ تلك التي لا يمكن لأي دين نظامي أن يفي بها؟ وإلى أي مدى نجحت أشكال التصوف عبر التاريخ الروحي للإنسانية في مساعدتها على مقاومة التعصب الرسمي للدول الدينية، سواء أكانت موجودة أم منشودة؟

ربما علينا أيضًا أن نميز بشكل حاسم بين تصوف الأديان العالمية/أديان الإله الشخصي، مثل المسيحية أو اليهودية، وبين تصوف الثقافات الروحية التي لم تعرف مذهب الإله الشخصي، وظلت تكمل مسيرتها الخاصة خارج أفق الأديان التوحيدية. وهو تمييز يقودنا قهرًا إلى هذا التساؤل: ما الفرق بين تصوف يدور حول مركزية تجربة الإله، وبين تصوف لا يعرف هذا النوع من المركزية اللاهوتية؟ بين تصوف لاهوتي وتصوف روحاني؟

هذا النوع من الأسئلة تكمن أهميته المزعجة في كون التصوف الأوروبي قد عاد إلى واجهة الانشغال الحاد في كتابات «ما بعد الحداثة»، ولكن هذه المرة في أتون غزل واضح ومتنوع جدًّا مع التقاليد والتقليعات الروحانية الآتية من الشعوب الآسيوية، ولا سيما البوذية والزِّن والطاويَّة. أَهذا أمارة أخيرة على الجفاف الميتافيزيقي في الغرب، أم هو أخطر من ذلك: دليل على انحسار غير مسبوق في الطاقة الإلهامية للتراث الصوفي الداخلي للأديان الإبراهيمية؟ أليس في ذلك إشارة ما إلى أن وجهة البحث عن مخرج من عودة «الإرهاب» الديني إلى الواجهة قد تغيرت وانتقلت إلى الحضارات التي لم يؤدي فيها الإله التوحيدي أي مركزية روحية؟ إن التصوف الآسيوي قد أخذ يفرض نفسه باعتباره وجهة الحل الوحيدة لمقاومة المصادر اللاهوتية التوحيدية لكارثة الإرهاب. ولكن هل يمكن للتصوف أن يحرر المقدس من تاريخه اللاهوتي؟ هل يمكن للمتصوفة أن يصلحوا ما أفسده الدعاة أو الكهنة ما بعد المحدثين؟

يبدو أن رهان التصوف الحر ما بعد الديني، الذي أخذ يمارسه أشخاص أبعد ما يكونون من التدين المحترف، هو بلورة نمط غير مسبوق من الإيمان يمكن أن ننعته بأنه إيمان بلا «حدود»؛ أي من دون مؤسسة عقاب، بلا دينونة ولا آخرة ولا شعور بالذنب، إيمان بلا شياطين ولا جحيم. ولكن ما معنى أن نؤمن بالله التوحيدي دون

أن نؤسس هذه القيمة الرائعة على الخطيئة الماضية أو الآخرة الآتية؟ كيف نقيم علاقة اتصال روحي حر لا يشعر بأنه مدين بأي شيء، ولا بأنه خائف من أي شيء؟ هل يمكن للإيمان الحر أن يصالح الفانين مع فكرة الموت؟ كيف يجدر بالفلسفة أن تؤرخ لمعنى الآخرة؟ ولماذا يفاجئنا «الآتي» في كل مرة؟

على الرغم من كل ما قيل عن نسبة الزمن التاريخي، ومن ثم نسبة مفهوم المستقبل إلى التقليد المسيحي، فإن الإنسانية الحديثة وحدها هي التي طورت مفهومًا صريحًا عن المستقبل، وذلك بفضل نظريات التقدم التي نجمت عن إنشاء فلسفة التاريخ على أساس فلسفة الذات. قبل الأزمنة الحديثة كانت الإنسانيات، ولا سيما التوحيدية منها، تعول على «الآخرة» وليس على «المستقبل». قد يُقال: إن الآخرة بلا تاريخ، أما المستقبل فلا يمكن تصوره من دون مفهوم مكرس عن التاريخ، وإنه من السخرية الكلام عن تاريخ الآخرة، ووحدها الإنسانية تؤرخ لوعيها بالزمان باعتباره قائمًا على علاقة بنيوية بإمكانية المستقبل.

لكن الوضعية ما بعد الحديثة يبدو أنها حطمت سردية المستقبل الحديثة، وحطمت معها نظرية التقدم. وهكذا، انتقلنا بالسؤال من تأمين «المستقبل»، الذي نتقدم نحوه، إلى الخوف من «الآتي»، الذي يتقدم نحونا. انتقلنا من فكرة التقدم إلى فكرة الكارثة. قال بنيامين: «إن التقدم هو الكارثة.»

في هذا السياق بالذات، ونعني بعد تعطل سردية المستقبل التي رسمتها نظريات التقدم التنويرية، عادت خطابات «الآخرة» إلى الاشتغال بحدة مريعة، وصار على الفلسفة أن تسائل هذا الضيف الميتافيزيقي المرعب: الآخرة، مطلبًا يوميًّا لهذا الجيل ما بعد الديني الذي بات يهدد جدار المستقبل لشعوب عدة. ولكن **ما الآخرة**؟

«الآخرة» مصطلح نُحت في سياق معجمي أوسع يضم مصطلحات عدة، فالآخرة (على عكس ما يظن قارئ بلغة واحدة) لها أسماء عدة بحسب الثقافات. لكن نواة المعنى هنا هي فكرة «العالم الآخر»؛ عالم هو بمثابة قبر أخير للإنسانية.

كان اليهود يسمونه شيول «Shéol»، أو «مقر الموتى»، أو «بئر الموتى». والعهد القديم ربما لم يطور مفهومًا مستقرًّا عن «الآخرة» كجهاز روحي صريح. «شيول» يعني، بحسب سفر التثنية (٣٢: ٢٢): «الهاوية السفلى»، وبحسب سفر الجامعة (٩: ١٠) شيول هو «الهاوية»، وهي المصير المشترك لكل البشر؛ سواءٌ أكانوا أخيارًا أم أشرارًا. وكان يعقوب قد بكى على يوسف كل مهجة، و«عندما قام جميعُ أبنائه ليُعزوه أبى أن يتعزى، وقال: «إني أمضي إلى ابني نائحًا إلى الهاوية.»» (أي إلى «شيول»).

إن «شيول» في نصوص العبرانيين لفظة تقابل «هاديس» (Hades, Hádês) عند اليونانيين. وهذا ما وقع فعلًا عند ترجمة الكلمة إلى اللغة اليونانية (في نص الإنجيل). هما لفظان يشيران إلى عالم الموتى، عالم بارد؛ حيث لا تمايز بين الموتى في اللاشيء أو الهباء الذي ينتظر الجميع في آخر الزمان.

وكان هاديس في الأصل هو الأخ الأكبر للإله (Zeus) الذي يحكم السماء، والإله (Poséidon) الذي يحكم البحر. كأن نقول إن الجحيم هو الأخ الأكبر لله التوحيدي. وهكذا كان مصير هاديس أن يحكم ما تحت الأرض، ولُقب بـ «سيد ممالك الجحيم» (les Enfers). من الغريب أن اليونان قد سموا الجحيم في الجمع. نحن ليس لنا اسم جحيم في الجمع. هاديس هو حارس الموتى حتى لا يهربوا من الجحيم، أو أن يعودوا لإزعاج الأحياء. لكن يبدو أن اليونان مثل العبرانيين لم يعرفوا فكرة «الحساب» في العالم الآخر. هذه فكرة تُنسب إلى المصريين القدامى. لكن اليونان لديهم أيضًا «فردوس» وثني وهو يُسمَّى (Elysios)، ومنه بالفرنسية (les champs Elysées)، وهو الجزء الرابع من مملكة الموت أو ممالك «الجحيم»؛ حيث يحكم الإله «هاديس»، وحيث تسكن النفوس الفاضلة بعد الموت. ونعثر على وصف شيق له في **الأوديسا** (النشيد الحادي عشر «زيارة مملكة الموتى»)، وهو له أسماء كثيرة مثل «الجزيرة البيضاء» و«جزيرة الأبرار» …

ومع ذلك يبدو أن فكرة «الشيول» اليهودي قد تطورت في معناها نحو إمكانية الفوز بما سُمي «الحياة الأبدية» كما نرى ذلك في سفر دانيال (١٢: ٢–٣). ربما كان الأسر البابلي هو أصل فكرة «الحياة الأبدية».

بطبيعة الحال، منذ سفر التكوين (٢: ٨)، كان ثمة حديث عن «جنة عدن»، وهو مسكن آدم الأول. لكن الترجمة السبعينية صارت تقول «فردوس عدن»، ودخل لفظ الفردوس (الإيراني-اليوناني) إلى الخدمة؛ وهو يعني في الإيرانية القديمة أو «الأفستية»، لغة الكتاب المقدس الزرادشتي، «الحرم الملكي»، ثم ظهر لدى اليونانيين بمعنى حدائق الملك. وهي حدائق مغلقة حيث توجد حيوانات متوحشة (ذكرها Xénophon). لكن المسيحيين غيروا المعنى الوثني (الفارسي/اليوناني) واخترعوا فكرة «الفردوس السماوي»، واستعملوه كي يعيدوا تأويل وتملك فكرة «جنة عدن» العبرانية الواردة في سفر التكوين.

غير أن هذا يعني أن «الجنة» (مسكن آدم) تقع في الماضي، وليس في المستقبل. زمن الإنسان هو زمن الطرد خارج الجنة. وبحسب سفر التكوين كان الله ينوي إسكان آدم في الجنة إلى الأبد. إذن، كانت الجنة هي مستقبل الإنسان، لكن المستقبل كان له مصير آخر.

يبدو أن «الآخرة» كفكرة موجبة لم تتبلور فعلًا إلا مع الأناجيل المسيحية. وبالتحديد عندما حدث تغيير جذري في مفهوم الموت. لم يعد الموت يقود إلى «الشيول» اليهودي أو «الهاديس» اليوناني؛ أي إلى ظلال العدم. وإن المسيح هو الذي ألقى ضوءًا جديدًا تمامًا على ميدان «الآخرة» عندما اخترع ظاهرة «الشهادة». وحدها الشهادة تفتح السماء نحو الفردوس حيث ملكوت الرب. الشهادة اختراع مسيحي محض. وتم عندئذٍ تنصيب معجم جديد عن معنى «الآخرة»؛ حيث يمكن الانتصار على الموت.

إلا أن علينا أن نذكِّر بأن كل أنواع الآخرة هي محاولات لحل لغز الموت، سواء أكانت وثنية أم توحيدية. ونعني بذلك: هي اختراعات فذة تجرأ عليها البشر؛ أي «الفانون»، من أجل اقتلاع معنى ما عن «المستقبل». وكان الموت دومًا جدار المستقبل حيث تسقط النهايات. وخطة الآخرة هي إحدى خطط المستقبل لدى الإنسانية التقليدية. وهي تقوم غالبًا على اختراع سرديات تجعل الرحلة نحو عالم الموتى ممكنًا. وهو ما حكته ملحمة جلجامش، أو أوديسا هوميروس، أو أسفار العبرانيين، أو أناجيل المسيحيين، أو قرآن المحمديين، حيث نعثر على الصيغة القصوى من تحولات ظاهرة «الآخرة»، التي تبلورت على مدى كل فترات العصر القديم.

فلو فحصنا عن مفردات «الآخرة» في المصحف القرآني لعثرنا على جل المصطلحات التي اخترعتها شعوب الشرق الأوسط القديم، سواء أكانت وثنية كالبابليين واليونان أم توحيدية مثل اليهود والنصارى، من أجل مواجهة مستقبل الحياة بعد الموت.

ويمكننا أن نقسم معاني «الآخرة» إلى ثلاث زمر:

الزمرة الأولى تتعلق بمعنى «الجنة»: جنات عدن – جنات الفردوس – جنات المأوى – جنات النعيم – جنة الخلد – جنة عالية – روضات الجنات.

الزمرة الثانية تتعلق بمعنى «الجحيم»: النار – الهاوية – الشوى – اللظى – السموم – الحُطمة – الجحيم – جهنم – السقر – السعير.

الزمرة الثالثة تتعلق بمعنى «الآخرة»: الآخرة – الساعة – المعاد – اليوم الآخر – يوم البعث – يوم التلاق – يوم الحساب – يوم الخروج – يوم الخلود – يوم الدين – يوم الفتح – يوم الفصل – يوم القيامة – يوم الشهادة – يوم النشور.

هذه التنويعات القرآنية تتبنى البنى الثلاث للآخرة كما تبلورت في العصر القديم، لكنها تُجري عليها تحويرات خطيرة، يمكننا أن نحصرها في ثلاثة: ١. المكان: الجنة والجحيم (في الأصل العبري جهنم من «جي هنوم»؛ أي من «وادي هنوم»، أو وادي جهنم؛

حيث كان اليهود يقدمون أضحيات بشرية للآلهة (سِفر أخبار الأيام الثاني وسِفر إرمياء))، مكانان يتعلقان بنوعين متنافيين من «المستقبل»، وهذا المستقبل اختياري بشكل مرعب. ٢. الزمان: الآخرة «يوم» من الأيام، لكنه يوم فريد من نوعه؛ لأنه لا يتكرر، ولا يمكن أن يُرد. ومن ثَم إن الوعي البشري بالزمان هو إطار مناسب لاختبار القدرة على الآخرة لدى أيٍّ كان. الآخرة عمل تجريبي، وليست نهاية تقع خارج الزمن البشري. ٣. الفعل: إن الآخرة نوع من الفعل، وهو فعل إنجازي أو إنشائي، وليس معطى جاهزًا لأحد: الشهادة، البعث، النشور، التلاقي ...

ما هو مشترك بين جميع هذه السرديات السعيُ المطرد نحو تدجين سردي لفكرة الموت في أفق البشر. وذلك بالتحديد في شكل «رحلة» نحو العالم الآخر، عالم الموتى، ومحاولة اختراع وضعية سردية تجعل الموت يتفكك من الداخل، ويتحول إلى إمكانية سردية داخلية في النفس البشرية، وليس خارجها. فما هو مزعج أبدًا في فكرة الموت هو معنى «الخارج» المحض.

على خط واحد إذًا يجدر بالمتفلسف أن يضع تعبيرات «الآخرة» لدى الوثنيين والإبراهيميين: على هذا الخط علينا أن نضع «فردوس» زرادشت، و«حدائق بابل»، و«سهول إليزيا» في **أوديسا** هوميروس، و«جنات عدن» العبرانية، و«ملكوت» المسيحيين، و«جنات النعيم» القرآنية. كل هذه التعابير الأخروية هي محاولات القدماء في اختراع مفهوم «المستقبل»، الذي يكون بإمكانه أن يقهر فكرة الموت، ويسيطر عليها سرديًّا.

(٢٥) من يهاجم الله في بيته؟

إن من يفجِّر مسجدًا يعجُّ بالمصلين هو يهاجم الله في بيته، ومن ثم يدفع بعلاقتنا مع السردية التأسيسية إلى أقصاها، ويضع مفهوم الدين بعامة موضع سؤال على نحو غير مسبوق. هل دخلنا حرب الأديان ما بعد الحديثة، ما وراء تلك التي وقعت في أوروبا بين الكاثوليك والبروتستانت في القرن السادس عشر، دون أن نعلم؟ وما معنى أن يعمد أحد أو آحاد من الناس إلى تفجير مسجد بمصليه من البشر المشاركين له في الملة نفسها؟ أم أن «هذه» الملة هوية سردية قد انتهت منذ وقت طويل ولم يبق منها غير المعابد وينبغي هدمها؟

يبدو الأمر وكأننا في واحد من أفلام الخيال العلمي حول ما بعد نهاية العالم (post-apocalyptic)، تلك التي يمكن أن تتسبب فيها حرب نووية أو هجوم فضائي

أو الاصطدام بنيزك أو انحسار المناخ عن الحياة ... إلا أننا سرعان ما نستفيق من هذا النبل الميتافيزيقي للخيال العلمي ونجد أنفسنا أمام كارثة من نوع دنيوي تمامًا: كارثة تفجير مسجد من طرف مؤمنين ينتمون إلى نفس الديانة. إنها الملة تفجر نفسها من الداخل. ومن ثم أن هذا الحدث المروع لا يحق له حتى أن ينال شرف التصنيف ما بعد الكارثي، تحت خانة أحداث المستقبل، ولو كانت تهدد الحياة على الأرض. إنه حدث تافه تمامًا، نعني لا ينطوي على أية أصالة خاصة. ومع ذلك هو تفاهة مسلحة ومخرِّبة لإمكانية التعايش بين المؤمنين بإله واحد، فما بالك بالتعايش مع غير المؤمنين به.

قال نيتشه ذات مرة: «حتى يمكن أن يُشيَّد معبد، ينبغي أن يُهدَم معبد آخر». كان نيتشه يقصد بذلك أن خلق قيم جديدة يتطلب دومًا، وهذا بمثابة قانون أخلاقي، أن نمحوَ لوحةَ قيمٍ قديمة. لكن هذا التخريج لا ينطبق على ما يقع لنا. إن جميع الذين يقتلون ويُقتلون هم من ديانة واحدة ويدَّعون تقريبًا نفس الدعاوي الأخروية حول أنفسهم؛ فالمسجد هو آلة أخروية لإنتاج الآخرة. ولذلك يبدو النزاع غريبًا بشكل مرعب: إنه ليس نزاعًا حول ملكية المسجد أو حول تقنيات الصلاة أو مشاريع الدعاء إلى الله، إنه ليس نزاعًا أخلاقيًّا حول معنى الخشوع أو نزاعًا تأويليًّا حول دلالة السجود. إنه ليس نزاعًا حتى حول ماهية السلطة العمومية أو خطة الشرعنة في فضاء المواطنة الحديث، بل فقط هو تفجير لشكل الحياة الذي يوجد داخل باحة المسجد. والشكل الوحيد للحياة داخل المسجد ليس شيئًا آخر سوى الإنسان. لا أحد يمكنه أن يدعي وجود حياة أخرى هناك، مثل النبات أو الحيوان، إذْ أنه لم توجد المساجد من أجل حماية الحيوانات المهددة بالانقراض أو لحماية النباتات النادرة. إن المسجد هو المكان الذي تجتمع فيه مساحة الأرض برمتها تحت جبهة شخص واحد. وهذا شكل من المكان لم يصبح ممكنًا إلا تحت فرضية الإله الخالق، والتي صارت اليوم ادعاء أخلاقيًّا منهَكًا.

لا تقتل التفجيرات التي يقوم بها «مسلمون» إلا أشخاصًا «مسلمين»، مثلهم. ويبدو أنه قد صار علينا منذ الآن أن نضع هذه المسميات بين أهلة وأقواس ومعقَّفات غليظة. إن سردية «الإسلام» حول نفسه قد باتت مهددة على نحو غير مسبوق، وليس ذلك لخطر خارجي من ملة أخرى أو من حضارة ما بعد-دينية، أو من إرادة كولونيالية، أو من الخطر البيو-تكنولوجي للتقدم العلمي، بل فقط هي سردية أصبحت مهددة بالتفكك بسبب حبكتها الخاصة. ثمة أمان سردي وأمان أخلاقي وأمان إنساني لم يعد ممكنًا داخل أفق هذه السردية. وهو أمان تأسيسي للعلاقة بين البشر بعامة، قبل أن

يكون أمانًا تأسيسيًّا للعلاقة المحصورة بين «المؤمنين» دون غيرهم. لا تتأسس العلاقة بين البشر إلا على عقد الأمان الأخلاقي فيما بينهم. وإن الطامة الكبرى هي أن يتم فقدان هذا الأمان التأسيسي في أبعد مكان ممكن عن العداوة بين البشر أو بين المؤمنين؛ نعني في حرمة المسجد. ثمة خيط إنساني قد تم بترُه بشكل مفزع عندما نسمع أن «مسلمين» قد فجروا مسجدًا. كيف يمكن إبلاغ هذا الخبر إلى الصحابة أو إلى الرسول محمد؟ كيف يمكن مناقشته أمام «المسلم» اليومي؟ هل يكفي أن نبرئ ذمة السردية التأسيسية من المؤمنين بها؟ إلى أي حد يمكن تبرئة «الإسلام» من «المسلمين» الحاليين؟

إن «من» يهاجم الله في بيته يفاجئنا بانتساب جديد إلى أنفسنا القديمة لم يكن معروفًا إلا داخل تواريخ الطغاة أو سرديات الحروب الدينية. طبعًا، كان ثمة قصة مسجد الضرار الذي بناه جاهلي وأعطى النموذج الأول لسوء استعمال المساجد أو لإمكانية تحويل المسجد إلى فخٍّ أو كمين ميتافيزيقي ليس فقط للمؤمنين بل للنبي ذاته (التوبة، الآية: ١٠٧–١٠٨)، ثم كانت محاولات هدم الكعبة من أزمان تُبَّع وأبرهة الحبشي إلى يزيد بن معاوية، ومن الحجاج الثقفي إلى القرامطة ... وكانت يومئذٍ تُرمى بالمنجنيق وقد حوصرت وأُحرقت. إن مهاجمة الله في بيته ليس خبرًا جديدًا إذن. وثمة تقاليد عريقة داخل سردية الملة عن وقائع هدم المساجد على رءوس مصليها وخاصة عن الجرأة الأخلاقية والسياسية على مهاجمة المصلين باعتبارهم أهدافًا حربية لل «مجاهدين». وهذا يعني أن سردية الملة لم تكن تلتزم بتحييد «الأبرياء»، وكان ثمة دومًا تساؤل محرج عمن يكون هؤلاء الأبرياء؟ وهل يوجد أبرياء أصلًا عندما تتم مهاجمة المساجد؟ وربما من المفيد أن نذكر هنا فيلم «البريئات»، والذي يحكي قصة حقيقية وقعت في بولونيا في ديسمبر من سنة ١٩٤٥م تسرد عملية اغتصاب الراهبات المسيحيات من طرف جنود سوفييت ووضعهن لأطفال. من يغتصب الراهبة يكسر الجدار الأخلاقي الأخير للجسد الديني ويهاجم الله في بيته.

إن من فجر مسجد الروضة في عريش مصر في نوفمبر ٢٠١٧م هو يهاجم الله في بيته، ومن ثم يدفع بعلاقتنا مع السردية التأسيسية إلى أقصاها، ويضع مفهوم الدين بعامة موضع سؤال على نحو غير مسبوق. لا يتعلق الأمر بمسجد ضرار حتى نمنع الناس من الصلاة فيه، لا علاقة للأمر بالصلاة بما هي كذلك. بل ثمة سخرية من الصلاة أو تعليق أخلاقي لها يجعل من المصلين أهدافًا سهلة للقتلة. فجأة صارت الصلاة إذن عملًا بريئًا لا يمكن الدفاع عنه. كذلك لا يتعلق الأمر بنزاع مع من يدعي الخلافة ويمارس

خطرًا على بيعة يزيد بن معاوية. بل إن المُشكِلة تقع خارج أفق الملة أصلًا. إن تفجير المسجد هو قتل لبراءة المصلين وإجبارهم على مراجعة انتمائهم إلى الفضاء العمومي للدولة الحديثة. هو إذن نزاع حول الفضاء العمومي وليس حول ماهية الدين. يريد الإرهابيون أن ينصبوا فخًّا لبراءة الصلاة وإرباك الأمان الإنساني الذي يأتي المصلون للبحث عنه في باحة المسجد أو لدى الجماعة الروحية التي ينتمي إليها. لم يعد المسجد عندئذٍ مكانًا محيَّدًا، نعني يقع خارج الصراع مع الدولة الحديثة حول شكل السلطة. إن الإرهاب هو إعادة رسم مرعبة لمعنى الإنسان داخل أفقنا. هو عبارة عن تضحية بالإنسان من أجل ولائم لاهوتية تتجاوزه. لأول مرة نشعر أن ثقافة القرابين قد عادت في شكل متوحش. لكن القربان لم يعد نباتًا أو حيوانًا أو حجرًا أو طعامًا، بل استعاد وجهه البدائي، السحيق القدم، عندما كانت المعابد ما قبل الأديان التوحيدية، تضحي بالبشر من أجل الآلهة. وإنه قد آن الأوان لمراجعة ثقافة التضحية بالإنسان من أجل الآلهة. لم يعد هناك أي إله يستحق الموت من أجله. هذا ما خرجت به شعوب الإنسانية الحالية، وصار موثقًا في بيانات حقوق الإنسان العالمية. إلا أن هذا الخبر العالمي لم يطأ أسماع «المسلمين» الأخرويين، ولا سيما منهم أولئك الذين يهاجمون الله في بيته.

ولو حاولنا أن نفهم «عقلانية» التفجير لوجدنا أنفسنا أمام أسئلة مرعبة أخذ يطرحها الدين على المعاصرين من دون تحضير أخلاقي مناسب. ماذا كان يقصد هؤلاء «المجاهدون» عندما هاجموا الله في بيته؟ هل كان الأمر جهادًا ضد الله التوحيدي في عقر داره؟ أم من أجل تحرير المؤمنين به من أنفسهم؟ كان ثمة دومًا تقاليد في القتل المنظم. مثلًا: يوجد مصطلح عسكري فرنسي هو «الجندي الذي يُقتل للعبرة» (soldat fusillé pour l'exemple)، وهو قتل قانوني من أجل إبقاء الجنود الآخرين في حالة الطاعة التامة، وهو ليس قائمًا على إدانة بالقتل بعد قضية وشهود، إلخ. وكان يوجد أيضًا مصطلح القتل العشوائي (décimation)، والذي كان يمارسه الرومان على الجنود الجبناء أو الفارين من الجندية، وذلك بقتل واحد من كل عشرة جنود مذنبين، وتوجد أيضًا عمليات الإعدام العلنية، وهي تقليد انسحب من حياة فرنسا مثلًا، ومُنع قانونيًّا بعد ١٩٣٩م.

لو استأنسنا بهذه الأمثلة لوجدنا أن التفجير «الجهادي» لمسجد الروضة في مصر أو أي مسجد إسلامي آخر، هو حالة استثنائية: أولًا ليس ثمة في تفجير مسجد مملوء بالمصلين والمؤمنين أي «عبرة» لمن يعتبر. قتل المؤمنين ليس عبرة في أي ثقافة. ثم لا يمكن

أن يُدَّعى أنه أمر قانوني. ولا علاقة لذلك بالطاعة بالمعنى العسكري؛ لأن المؤمن العادي ليس جنديًّا لأحد. وذلك أن فكرة «جيش الله» هي تناقض في الألفاظ أو استعارة سخيفة. ثم إن تفجير المسجد لا يمكن أن يكون من صنف التعشير الروماني للجنود المذنبين. وذلك على الرغم من الاشتراك في خاصة واحدة هي القتل العشوائي. وهذه العشوائية في القتل هي عنصر جوهري في القتل الجماعي يبدو أن الإرهاب قد نشط نموذجه الأصلي، نعني قتل البدائيين أو «المتوحشين» بوصفهم كائنات فلانية من دون ذوات خاصة ولا هويات شخصية. وأخيرا، يجدر بنا التنبيه إلى أنه على الرغم من أن تفجير المساجد من طرف «الجهاديين» هو نوع من عمليات الإعدام العلنية، فهو ليس عملًا عموميًّا أو ليس جزءًا من أحداث الفضاء العمومي للدولة الحديثة. ثمة إعدام بارد للأبرياء بوصفهم أهدافًا عسكرية، لكن الحافز على ذلك ليس الذنب القانوني أو الجريمة الأخلاقية أو الخيانة السياسية، بل فقط الصلاة بوصفها تطبيعًا دينيًّا مع الحاكم وإن كان «مسلمًا».

هل ثمة يأس أخلاقي أخطر على ماهية الانتماء إلى أنفسنا العميقة مثل قتل المصلين؟ يبدو أن الله نفسه لم يعد آمنًا في بيته. ولكن كيف يجدر بنا، نحن الآتين من المستقبل، أن نُقنع «المسلمين» بعدم الإسراف في قتل «المؤمنين» من أبناء جلدتهم؟ هل ثمة برامج توعوية ضد القتل العشوائي؟ وهل يكفي أن نتبرأ من القاتل حتى نحمي أهل القتيل إذا كانا يبيتان في جسد واحد؟

(٢٦) القدس بلا أورشليم

كيف تسكن في مدينة مسروقة؟

ثمة مفارقة تكتنف أي كلام فلسفي أو حتى أدبي أو ثقافي حول «القدس» لا يريد أن يبقى انفعالًا محليًّا أو هوويًّا فقط. إن الأوروبيين والغربيين بعامة لا يعرفون «القدس» بل يتحدثون عن «أورشليم»، و«نحن» العرب والمسلمون لا نعرف «أورشليم» بل نفكر في «القدس». وهذا بدوره وضعٌ تأويلي مخصوص يكشف عن فرق آخر لا يقل خطورة نظرية في طرح قضية الانتماء، إن أورشليم هي موضوعة لاهوتية وأدبية وفلسفية ورومانسية وسينمائية متواترة في كتابات مؤلفين غربيين؛ مسيحيين ويهود متدينين وعلمانيين، كلٌّ على حدة، منذ القرن السابع عشر إلى اليوم. أما القدس فهي مدينة تاريخية ودينية وسياسية يعيش فيها سكان عرب ومسلمون ومسيحيون ويهود حقيقيون منذ سنة ٦٣٧م بعد معركة بين الخلافة الإسلامية والإمبراطورية البيزنطية.

نحن نفكر في مدينة محتلة وهم ينتسبون إلى ذاكرة سردية. ولذلك فإن البحث الفلسفي في دلالة القدس بالنسبة إلينا أو بالنسبة إلى الجزء غير الغربي من الإنسانية الحالية، هو يمر حتمًا بالفحص عن دلالة أورشليم بالنسبة إلى الأوروبيين والغربيين المحدثين والمعاصرين، وحتى ما بعد المحدثين.

إن علينا أن نؤرخ جيدًا لجملة أنماط الاهتمام الغربي بفكرة أورشليم حتى ندخل في طرح أسئلة عميقة حول معنى القدس بالنسبة إلينا.

لقد انخرط الفلاسفة الأوروبيون طيلة القرن السابع عشر (من قبيل ديكارت وهوبز وليبنتز) في بناء عقلانيات كبرى ترفع دور «العقل» بمجرده (بعيدًا عن أي سلطة أخرى) إلى رتبة براديغم الذات المحضة التي لا تحتاج في تفكيرها إلى أكثر من تبني نمط البحث عن الحقيقة الذي في العلوم الرياضية والفيزيائية. لكن القرن الثامن عشر كشف عن أن التنفيذ التاريخي لهذه العقلانية الكبرى يحتاج إلى وضع برنامج ثقافي للتنوير بعامة، ومن ثم يحتاج إلى مصادر تشريع معياري وأخلاقي ينبغي استقاؤها من التراث الغربي نفسه. ومن ثم التفت الفلاسفة إلى التراث العقلاني اليوناني باعتباره يستطيع توفير أدوات التبرير المعياري والأخلاقي الذي تحتاجه الحداثة بعد أن قطعت شوطًا في علمنة القيم المسيحية وتحولت إلى خطاب يعتبر فكرة التقدم هي غاية التاريخ الإنساني. وكانت خطة الحداثة الفلسفية، المتموقعة في فكرة العقل/الذات والمتأسسة على وعود التقدم التقني والأخلاقي، تقتضي اختزال مكونات «الإنسانية الأوروبية» (حسب تعبير هوسرل) في عنصر واحد ووحيد هو المكون اليوناني-الروماني. وفجأة تحولت مدن رمزية قديمة مثل «أثينا» و«روما» إلى أيقونات سردية ونماذج أخلاقية ومصادر معيارية لإعادة بناء الذات الأوروبية الكبرى. وذلك كان هو برنامج التنوير الغربي الذي استعمل أيضًا، إلى جانب الترسانة المفاهيمية للعقلانية اليونانية، ترسانة أخرى من الاستعارات الجغرافية التي تؤدي دور «الشخصيات المفهومية» (حسب مصطلح جيل دولوز) من خلال أسماء مدن ذات رمزية عالية في تحقيب الذاكرة العميقة للأوروبيين.

إلا أنه في هذه الأثناء قد ظهر فلاسفة أوروبيون وخاصة في أواخر القرن الثامن عشر وجدوا أنه من الممكن وربما من الضروري تطوير استعارات جغرافية جديدة وغير يونانية من أجل تعميق وتأصيل الانتماء إلى المصادر العميقة للذات الأوروبية التي بلغت عندئذٍ قدرًا هائلًا من «المعيارية الذاتية» (حسب تعبير هابرماس). وهنا بدلًا من مواصلة الانخراط في براديغم التنوير القائم على روما مجازية وأثينا استعارية لإرساء فلسفة تاريخ مناسبة للأزمنة الحديثة، تم البحث عن مصادر أصلية أخرى، وفي هذا السياق

ظهرت الحاجة الرمزية والتخييلية لاستعارة «أورشليم» وتم استدعاؤها بأنحاء شتى من أجل لعب دور معياري وتأصيلي منافس أو معاضد لاستعارات التنوير الأخرى، لا سيما روما وأثينا.

وعلى الرغم من أن ملامح اختراع علاقة سردية أو أدبية «حديثة»، أي أوروبية معلمنة، مع «أورشليم» هي قد ازدهرت من خلال كتب الرحلات منذ النصف الثاني من القرن السابع، بعد انحسار المد العثماني،[١] واستمرت إلى اليوم تحت مسميات عدة من الرحلة الدينية إلى الرحلة الأدبية إلى الرحلة العلمية، فإن الحدث الفلسفي الذي لا بد من ذكره هنا هو كتاب الفيلسوف اليهودي الألماني موسى مندلسون (١٧٢٩–١٧٨٦م) والذي كان عنوانه هو «أورشليم أو حول السلطة الدينية واليهودية»،[٢] والمنشور سنة ١٧٨٣م. بيد أنه لا ينبغي أن يغرنا العنوان هنا، فهو لا يهم القدس التاريخية بل أورشليم بوصفها رمزًا أو شخصية مفهومية يمكن أن تساعد اللعبة اللغوية الجديدة التي طبعت القرن الثامن عشر الأوروبي تحت عنوان «التنوير» حسب أسمائه في اللغات القومية الأوروبية (Aufklärung, Lumières, Enlightenment, l'illuminismo ...)، وذلك على بلورة سياق نقدي وعقلاني لمعالجة المشاكل التي أثارتها الحداثة بشكل غير مسبوق. ومنها بالأساس، كما يشير إلى ذلك عنوان كتاب مندلسون، قضية الفصل بين الدين والدولة. وهو قد عالج هذه القضية في إطار مبحث عن السلطة الدينية وحرية الضمير، كما ارتسمه هوبز وسبينوزا ولوك (القسم ١)، ولكن خاصة هو قد ناقش اليهودية في نطاق السؤال عن الدور الجديد (العلماني) لأي دين في ظل دولة حديثة مستنيرة (القسم ٢).

وبالتالي فإن تنشيط اسم أورشليم كان بغرض أسلوبي محض يهدف إلى تأكيد إمكانية إنجاز «تنوير يهودي» على تربة أوروبا نفسها وفي سياق برنامج التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر، وهو ما أُطلق عليه بالعبرية اسم «هسكلاه» (بالمعنى الحرفي «الحكمة» أو «التعقل» من «سخل» بالعبرية أي «العقل») ويُسمَّى أعضاؤها

---

[١] Cf. François Laplanche, “À travers les récits de voyage en Terre Sainte (XVIe–XIXe s.),” *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, 7 | 2000, 59–65.

[٢] Moses Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum*, Berlin, 1783 (Digitalisat und Volltext im Deutschen Textarchiv).

«المسكليم» (Maskilim)، وكان تنويرًا مركزًا على حركة اندماج اليهود في المجتمعات العلمانية الأوروبية، وهي حركة استمرت إلى حد عام ١٨٨٠م. وهي ظاهرة ربما تشبه حركة الإصلاح والنهضة في التنوير العربي المعاصر.

وكان فوكو في أحد دروسه الأخيرة («ما هو عصر التنوير؟») قد أشار إلى أن ما كان يطمح إليه التنوير اليهودي كما عبر عنه مندلسون هو خاصة إثبات الاعتراف بأن التنوير الألماني (die Aufklärung) والتنوير اليهودي (die Haskala) هما «ينتميان إلى تاريخ واحد ويحاولان أن يحددا من أي مسار هما ينبثقان.» كان مندلسون يريد بلورة يهودية مستنيرة، علمانية، ذات نزعة كونية، وترفض أي فكرة شمولية. وبهذا المعنى هو قد استدعى اسم أورشليم استدعاءً تنويريًّا ولا علاقة له بأي أطماع تاريخية في مدينة القدس. كان عصر التنوير قد دمر العلاقة الحنينية بالمكان من خلال تطوير قيم الانتماء الكوزموبوليطقي إلى العالم وفكرة المواطنة العالمية كما دافع عنها كانط.

وفي هذا السياق الحداثي المستنير اعتبر هيغل، ضمن دروسه في فلسفة التاريخ (ما بين ١٨٢٢ و١٨٣٠م)، أن الله اللامتناهي لا يمكن أن ينتمي إلى مكان محسوس ومتعيِّن من قبيل «الأرض المقدسة». قال: «إن قبر المسيح هو فارغ بلا رجعة.» بل يجب أن يُقال للمحدثين كما قيل للحواريين صباح يوم انبعاث المسيح: «لا ينبغي أن تبحثوا عن مبدأ ديانتكم في المحسوس، في القبر، في الموتى، بل في الروح الحي، في ذات أنفسكم.» وحسب هيغل، لا ينبغي أن نبحث عن الله أو عن اللامتناهي في مكان ما بوصفه «هذا» أو «ذاك» الموضع المتعين، لا ينبغي البحث عن الله في كنيسة القيامة، بل في مبدأ الذاتية الإنسانية. قال: «في كنيسة القيامة أخذ الغرب من الشرق عطلة أبدية وهناك فَهِم مبدأه عن الحرية الذاتية اللامتناهية. ومنذ ذلك الوقت لم يعد يمكن للمسيحية أن تقدم نفسها بوصفها كلًّا شموليًّا (Totalität).»

أين يجب على الأوروبيين أن يبحثوا إذن عن دلالة أورشليم؟

بعد انحسار المد التنويري انخرط الرومانسيون، من فلاسفة وشعراء وأدباء (هيغل، شليغل، شيلنغ، كيركغارد)، في إعادة اكتشاف النصوص المسيحية بطريقة مرعبة. وقد تزامن ذلك بوجه ما مع دخول الحداثة أكثر فأكثر في أزمة مع مصادر ذاتها. وبقدر ما انحسر نموذج الفيلسوف/العالم أخذ نموذج المؤلف/النبي يعود إلى الخدمة بشكل مثير. وهو ما سوف يجد هالته العليا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر في كتاب نيشته «هكذا تحدث زرادشت»، وبلغ إلى الثقافة العربية في كتابات جبران ونعيمة.

وفي قلب هذا المد الرومانسي الذي طبع الفلسفة الأوروبية من تسعينيات القرن الثامن عشر إلى خمسينيات القرن التاسع عشر، طور الفيلسوف الألماني شيلنغ تأويلات رشيقة لدلالة أورشليم، هي تضيف للدلالة الأدبية والتنويرية السابقة دلالة أخرى من نوع طريف. هو يسميها الدلالة «ما بعد التاريخية». قال في كتابه «فلسفة الوحي»:

«إن يوحنا هو حواري كنيسة المستقبل، العالمية حقًّا، أورشليم الثانية والجديدة، تلك التي رآها تنزل من السماء ... مدينة الله حيث لا يُستبعَد أحد، ويدخلها الوثنيون واليهود على حد سواء، ومن دون حدود مقيدة، ومن دون سلطة خارجية من أي نوع، وتبقى هي بذاتها لأن الكل يأتي إليها بحرية، والكل ينتمي إليها بمحض قناعته الخاصة، وذلك من جهة أن روحه قد وجدت فيها وطنًا.»

كان شيلنغ يعرف كتاب مندلسون المشار إليه ويحيل عليه. لكنه لا يستعمل أورشليم لأغراض تنويرية بل في نطاق إشكالية أخرى. هي تلك التي تهدف إلى تملك الدلالة الإنجيلية التي أخذتها أورشليم في سفر الرؤيا، في سفر يوحنا. وإنه من المفيد جدًّا أن نذكر بملامح أورشليم الإنجيلية حتى نفهم طرافة التخريج الذي اقترحه شيلنغ.

إذْ نحن نعثر في نصوص المسيحية الأولى على موقعين حاسمين لتحديد دلالة أورشليم المقصودة، ألا وهما «سفر رؤيا يوحنا» (الإصحاح ٢١: ٢ و١٩–٢٣)[٣] ورسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية (الإصحاح ٤: ٢٥-٢٦).[٤] وما يهمنا هنا هو أن شيلنغ قد

[٣] «(٢) وأنا يوحنا رأيت المدينة المقدسة أورشليم الجديدة نازلة من السماء من عند الله مهيأة كعروس مزينة لرجلها ... (١٩) وأساسات سور المدينة مزينة بكل حجر كريم: الأساس الأول يَشْب. الثاني ياقوت أزرق. الثالث عقيق أبيض. الرابع زمرد ذبابي (٢٠) الخامس جزع عقيقي. السادس عقيق أحمر. السابع زبرجد. الثامن زمرد سلقي. التاسع ياقوت أصفر. العاشر عقيق أخضر. الحادي عشر أسمانجوني. الثاني عشر جمشت (٢١) والاثنا عشر بابًا اثنتا عشرة لؤلؤة، كل واحد من الأبواب كان من لؤلؤة واحدة. وسوق المدينة ذهب نقي كزجاج شفاف (٢٢) ولم أر فيها هيكلًا؛ لأن الرب الله القادر على كل شيء، هو والخروف هيكلها (٢٣) والمدينة لا تحتاج إلى الشمس ولا إلى القمر ليضيئا فيها؛ لأن مجد الله قد أنارها، والخروف سراجها.»

[٤] «(٢٢) فإنه مكتوب أنه كان لإبراهيم ابنان، واحد من الجارية والآخر من الحرة (٢٣) لكن الذي من الجارية وُلِد حسب الجسد، وأما الذي من الحرة فبالموعد (٢٤) وكل ذلك رمز؛ لأن هاتين هما العهدان، أحدهما من جبل سيناء، الوالد للعبودية، الذي هو هاجر (٢٥) لأن هاجر جبل سيناء في العربية. ولكنه يقابل أورشليم الحاضرة، فإنها مستعبدة مع بنيها (٢٦) وأما أورشليم العليا، التي هي أمنا جميعًا، فهي

احتفظ بالدلالة الحاسمة التي نسبها يوحنا إلى أورشليم: إنها «أورشليم الجديدة» وليس المدينة القديمة، وهي مدينة مقدسة لأنها مدينة «الرؤيا» وليس مدينة الواقع، إنها مدينة «تنزل من السماء» ولا يمكن ادعاء ملكيتها لأحد، بل هي «مسكن الله» ولا مسكن لله إلا الأبدية. ولذلك فإن الاهتمام الروحي بأورشليم هو كما قال هيغل نوع من «العطلة الأبدية» التي أخذها الغرب من الشرق. وبهذا المعنى علينا أن نقرأ ما جاء من تمييز حاسم بين «أورشليم السماوية» التي أشار إليها سفر الرؤيا و«أورشليم الحاضرة» التي تشير إليها رسالة بولس إلى أهل غلاطية، والتي تعرض إليها هَيدغر بالتأويل في أحد دروسه (الطبعة الكاملة، مج ٦٠، ٧١).

كيف يجدر بنا أن نفهم تمييز بولس بين «أورشليم الحاضرة» (أورشليم هاجر وأورشليم العرب) و «أورشليم العليا» أو أورشليم «بالموعد» (أورشليم سارة وأورشليم إسحاق ونسله)، أو نفهم تمييز يوحنا بين «أورشليم الجديدة» (المدينة المقدسة، النازلة من السماء، مدينة الملكوت أو مدينة الآخرة،) وأورشليم الأرضية (والتي لا يتكلم عنها ولا يقصدها)؟ يبدو أن ثمة طريقة واحدة لحسم هذا الأمر: إنه إثبات الفرق الجوهري بين «القدس» و«أورشليم». إن القدس لا يمكن أن تكون من خلال أقوال بولس الرسول ويوحنا سوى «أورشليم الحاضرة» أو الأرضية، نعني أورشليم هاجر أو أبنائها، أما أورشليم التي يتحدث عنها مندلسون أو شيلنغ فهي لا يمكن أن تكون القدس بل أورشليم سارة أو «أورشليم السماوية» أو «أورشليم العليا» أو «أورشليم الجديدة»، نعني أورشليم «بالموعد» أو أورشليم الرمزية.

وإن كل دلالات «أورشليم» في النصوص الفلسفية والأدبية الأوروبية الحديثة إلى حد أواسط القرن التاسع عشر (إذْ تعود دروس **فلسفة الوحي** التي ألقاها شيلنغ إلى سنوات ١٨٤١–١٨٤٦م، وهو قد توفي سنة ١٨٥٤م) هي بالأساس دلالات رومانسية أو رمزية لا يُراد منها سوى تعضيد خطاب التقدم (العلماني الذي يجد جذوره البعيدة في تراث روما/أثينا) الذي قامت عليه الحداثة (بما هي تجربة معنى تأسست على علمنة جذرية للقيم المسيحية) بخطاب آخر غير تنويري وجد في فلسفات التاريخ مجالًا خِصبًا لتطوير حواس غير رومانية وغير يونانية؛ لأنها تنبع من مصادر إلهام غير أوروبية

حرة (٢٧) لأنه مكتوب: افرحي أيتها العاقر التي لم تلد. اهتفي واصرخي أيتها التي لم تتمخض، فإن أولاد الموحشة أكثر من التي لها زوج (٢٨) وأما نحن أيها الإخوة فنظير إسحاق، أولاد الموعد.»

أصلًا، بعضها إنجيلي (شيلنغ) وبعضها إسلامي (غوته، هيغل) والبعض الآخر هندي (شوبنهاور، ماركس، نيتشه)، أو آسيوي (جوزيف غوبينو) ... إلخ.

لكن ما وقع في أعماق القرن التاسع عشر هو تعمق فشل برنامج التنوير القائم على رمزية روما وأثينا، وتحول الحداثة إلى آلة استعمارية، وتغول الذات الأوروبية، الذات المسيحية المعلمنة، وانقلابها إلى جلاد عالمي للأقليات والجماعات وكل أنواع «الآخر»، أكان داخليًّا مثل اليهود، أو خارجيًّا مثل المسلمين والبوذيين والأفارقة وبقية الشعوب والديانات. وإنه في سياق أزمة برنامج الحداثة هذا إنما ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر نزعة ثقافية ونقدية وعرقية عُرفت تحت مسمى «معاداة السامية» (Antisemitismus)، وهو مصطلح نحته صحافي ألماني يُدعى ليام مار وذلك سنة ١٨٧٩م في كتاب معادٍ لليهود بمجردهم (وليس للساميين بعامة) عنوانه «انتصار اليهودية على الجرمانية منظورًا إليه من وجهة نظر غير عقدية».[٥] وإن معاداة السامية أو اليهود هي تقف في الجانب الأقصى من العلاقة الأدبية أو التنويرية أو الرومانسية مع أورشليم، تلك التي تطورت على مدى القرون السابقة.

وكانت ردة الفعل هنا هي استدعاء رمزية أورشليم إلى سردية تأسيسية من نوع جديد، تختلف عن أدوارها السابقة لدى الرحالة (الأدباء) في القرن السابع عشر أو لدى مندلسون (التنويري) في القرن الثامن عشر أو لدى شيلنغ (الرومانسي) في النصف الأول من القرن التاسع عشر. إن صورة أورشليم هي منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى أواسط القرن العشرين قد صارت مرسومة من خلال نموذج سردي جديد عبر عن نفسه بشكل عام في صيغة شهيرة اليوم بين الفلاسفة تقوم على التقابل المتكامل بين رمزين روحيين جغرافيين، ألا وهما «أثينا وأورشليم». وهي صيغة اصطلاحية جرت تحت أقلام فلاسفة كبار من حجم ليو شتراوس وحنا أرندت وإيمانويل ليفناس.

أما من ناحية تاريخ المصطلحات فإن علينا أن نذكّر بأن التمييز الرمزي، في نطاق النقاش حول أزمة الحداثة الأوروبية، بين طريق أثينا وطريق أورشليم نحو الحقيقة، إنما توجد صيغة قوية عنه في كتاب يعود إلى نفس تاريخ ظهور معاداة السامية. فقد ظهر سنة ١٨٦٩م كتاب عنوانه **الثقافة والفوضى** لكاتب اسمه ماتيو أرنولد،[٦]

---

٥ Wilhelm Marr, *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum vom nicht confessionnellen Standpunkt aus betrachtet*, Berne, Rudolph Costenoble, 1879.

٦ Matthew Arnold, *Culture and Anarchy* (London: Smith, Elder & Co., 1869).

وجعل عنوانًا لأحد فصوله عبارة Hellinism and Hebraism (الهلِّينية والعبرية)، وعقد فيه مقارنة أخلاقية مفصلة بين المفهومين على أساس التعارض المعياري الأساسي بين مصدرين عميقين للحداثة الأوروبية وللغرب بعامة هما التراث الهلِّيني أو اليوناني من جهة، والتراث العبراني أو الإبراهيمي من جهة أخرى، باعتباره هو وحده العلاج المناسب لأزمة «الثقافة» في أوروبا.

وفي مجرى هذا التمشي الجديد تم ترسيخ الدور المعياري غير التنويري وغير الرومانسي لرمزية أورشليم، وبدأ التأسيس الفلسفي لها من أجل كسب معركة الانتماء إلى الغرب من داخل مكوناته الهووية، وليس فقط من خلال تملك قيمه الحداثية. وفي هذا الإطار ظهرت كتب طريفة من قبيل كتاب ليون دوريسون ودافيد برمان «أورشليم الفلاسفة»[٧] المنشور سنة ١٩٢٢م، وكتاب ليو شيستوف «أثينا وأورشليم: محاولة في الفلسفة الدينية»[٨] والذي ظهر سنة ١٩٣٨م، وخاصة مقالة ليو شتراوس «أورشليم وأثينا: بعض التأملات التمهيدية»،[٩] والذي ظهر سنة ١٩٦٧م. ثم بعد ذلك انهالت الكتب والمقالات التي تحمل عنوان التقابل «بين أثينا وأورشليم»[١٠] بوصفه ضربًا من النموذج الرمزي والسردي والإشكالي لطرح قضية ازدواجية الأصل الذي تأتَّى منه التقليد الغربي بعامة.

يقول ليو شتراوس جامعًا كل ملامح هذا النموذج في مفتتح مقالته: «إن كل الآمال التي تحدونا في وسط الارتباك والأخطار المحدقة بالزمن الحاضر إنما تجد أساسها، إيجابًا أو سلبًا، في تجارب الماضي. وإن التجربة الأوسع نطاقًا والأكثر عمقًا من بين هذه التجارب — وذلك بقدر ما تهم الإنسان الغربي — هي ما تشير إليه أسماء المدينتين التاليتين: أورشليم وأثينا. لقد أصبح الإنسان الغربي ما هو، وهو الآن ما هو، عبر

[٧] Léon Dorison et David Berman, *La Jérusalem des philosophes* (La Diane, Versailles, 1922).

[٨] Leo Schestow, *Athen und Jerusalem, Versuch einer religiösen Philosophie* (Schmidt-Dengler, Graz 1938).

[٩] Leo Strauss, “Jerusalem and Athens: Some Introductory Reflections,” *Commentary* 43 (1967): 45–57.

[١٠] Cf. Jack A. Bonsor, *Athens and Jerusalem: The Role of Philosophy in Theology* (Wipf and Stock Pub: 2003).

الانبثاق المشترك للإيمان الكتابي والتفكير اليوناني. ومن أجل أن نفهم أنفسنا وأن نضيء طريقنا المجهول نحو المستقبل، يجب علينا أن نفهم أورشليم وأثينا. ولا نحتاج إلى القول بأن هذه مهمة تتطلب أداءً خاصًّا يتجاوز قدراتي، لكننا لا نستطيع أن نحدد مهامنا من خلال قدراتنا؛ لأن قدراتنا لا تصبح معروفة لدينا إلا متى أدينا مهامنا، وإنه من الأحسن أن نفشل بنبلٍ على أن ننجح بدناءة.»

تبدو الدلالة الفلسفة لاسم أورشليم في النقاشات المعاصرة (وربما ذلك منذ كيركغارد كما استعمله ليو شيستوف) بوصفها تعود إلى تنشيط ثنائية رمزية قوية، ألا وهي ثنائية سقراط من جهة وإبراهيم من جهة أخرى. سقراط وإبراهيم هما هنا شخصيتان مفهوميتان وأدبيتان وليسا شخصين تاريخيين. ولذلك يبدو أن لغز الفرق بين القدس وأورشليم في أفق الإنسانية، وبقدر ما نريد أن ننتمي إليها، وليس إلى دين دون آخر، إنما ينبغي البحث عنه في شخصية إبراهيم؛ الأب المتعدد والذي يلقي بهالته الروحية على الجميع. إن إبراهيم هو العنوان ما بعد التاريخي الوحيد الذي يمكنه أن ينظم شكل أو محتوى الانتماء إلى القدس العربية أو إلى أورشليم التوراتية-الإنجيلية، بين الانتماء إلى المدينة العربية الفلسطينية أو الانتماء إلى الذاكرة المجروحة للإنسان الغربي في لحظة البحث عن علاج لأزمة الحداثة في جغرافية الروح. ولكن مع التأكيد الصريح على أن أورشليم إنما تبقى مسألة غربية أو تهم هوية «الإنسان الغربي» بما هو كذلك ولا تهم «المقدسيين» التاريخيين، الذين ينتمون إلى القدس انتماءً تاريخيًّا ويعيشون حياتهم مثل بقية شعوب الأرض على أرضهم.

(٢٧) قد نستقبل ما لا يأتي

موجز تاريخ «المستقبل» عند الفلاسفة

كان «المستقبل» لوقت طويل يعني ممكنًا «لم يأت بعد» لكنه لا يستطيع أن يفلت من قدره. هكذا فهمه الوثنيون اليونان. وفي هذا الصدد صاغ أرسطو مفهومه عن «المستقبل العرضي»، الممكن الذي لا يمكن الانتصار عليه إلا بنظرية في «أبدية» الحقيقة. ثم صار غير قابل للتمييز عن عصور «آخر الزمان» أو عن عقيدة «الآخرة» أو عن فكرة «الحياة بعد الموت» بوصفها شرطًا أخلاقيًّا لفهمه والسيطرة على دلالته. هكذا تأوله أهل الملل التوحيدية. وفي هذا السياق تكلم الفارابي أو ابن رشد عن «السعادة الأخروية». بيد

أنه منذ القرن السابع عشر الأوروبي وإلى أواخر القرن الثامن عشر أخذت تتوضح بوادر انفصال خفي ولكن عميق بين مذاهب «الآخرة» وبين تقنيات «المستقبل»؛ حيث وقع الانتقال بشكل مثير مع جيل هوبز وديكارت وباسكال وكانط والتنويريين من سرديات الرجاء عن «الخلاص» إلى آداب الأمل في «التقدم». ومنذ القرن التاسع عشر، بعد الانفصال الحاسم بين الزمن الفيزيائي الذي بناه غاليلي ونيوتن وبين الزمان التاريخي مع هيغل ونيتشه خاصة، أصبحت موضوعة «المستقبل» فجأةً وعلى نحو صريح بمثابة نوع «الخلاص» الوحيد الذي ما زال يحق للبشر أن يشرئبوا إليه بوصفه تحديًا ميتافيزيقيًّا على مقاس عقولهم وآلامهم. وذلك قبل أن يتجرأ هَيدغر على تنصيب بُعد المستقبل بوصفه مركز الزمانية الممكنة في أفق سؤال البشر عن معنى كينونتهم في العالم: نحن نأتي إلى أنفسنا من المستقبل؛ لأننا منذ البداية كائنات تشتق شكل هويتها من القدرة على احتمال الزمان كفنٍّ أصيل للعناية بأنفسنا، ومن ثم هي تكون هوية قد كانت مستقبلها في شكل ماضٍ خاص لا يمكن لأي ذاكرة أن تتحمله فتلقي به نحو الآتي في كل مرة. أما في الفترة الأخيرة فإن أبحاث نظرية هانس جوناس عن «إيتيقا المستقبل» في العصر النووي أو التكنولوجيات الفائقة أو تشظيات إميل سيوران عن المستقبل بوصفه «يتوبيا سوداء» عن مصير الدودة البشرية في الكون أو إشارات دريدا عن «الآتي» (l'a-venir) ما بعد الحديث بعد انهيار سرديات الغرب عن نفسه أو أسئلة هابرماس عن «مستقبل الطبيعة البشرية» في عصر التحسين الوراثي للجنس البشري أو إدغار موران عن «مستقبل الإنسانية» من أجل تجنب الكارثة بواسطة نوع جديد من «سياسة الحضارة»، قد حولت دراسة المستقبل إلى ورشة مستقلة برأسها هي الرهان الخفي لكل فلسفة تريد أن تتفرغ أخيرًا إلى رسم سياسات الحياة.

كيف دخل المستقبل إلى الفلسفة؟

علينا أن نسأل: لماذا تأخر الفلاسفة في طرح مسألة المستقبل إلى حدود القرن التاسع عشر؟ هيغل هو أول فيلسوف طرح «مفهومًا» فلسفيًّا عن معنى المستقبل داخل منطق الحقيقة. لم يكن الوثنيون يملكون سؤالًا فلسفيًّا مناسبًا عن المستقبل، كان شيئًا يقع خارج «قدرهم». وكان لا بد من انتظار المسيحية ولا سيما كتابات أغسطينوس، وخاصة الفصل ١١ من كتاب **الاعترافات** (كُتب ما بين ٣٩٧ و٤٠١م.)، والذي نلمس أثره على كل فلاسفة الزمان من كانط إلى ريكور، مرورًا بمتوالية تضم هيغل وهوسرل وهَيدغر،

حتى يتبلور سياق سردي وأخلاقي يمهد السبيل نحو وضع نظرية في الوعي بالزمان فتحت الباب أمام استشكال فلسفي جدي لمعنى المستقبل لا نزال في جدال معاصر معه. إن أغسطينوس هو من نقل مقياس الزمان من عدد حركة الكواكب (على عادة اليونان) إلى وتيرة عذابات النفس و«تمددها» (حسب التراث الإبراهيمي). لأول مرة صار المستقبل مُشكِلًا ولغزًا يدور حوله بُعد «الانتظار» الذي هو جوهر الإيمان المسيحي؛ نعني انتظار رجعة المسيح. لكن مفردات التفكير في المستقبل لدى أغسطينوس إنما كانت سردية «الآخرة»، أي التمرين السردي على «حاضر الحاضر» أو الأبدية بواسطة الحياة المستقبلية، تلك التي لا يمكن قياسها بواسطة النفس إلا في شكل «اعترافات». ولذلك انتهى أغسطينوس إلى القول: «من غير الدقيق أن نقول هناك ثلاثة أزمان: الماضي والحاضر والمستقبل. من الأصح أن نقول: هناك ثلاثة أزمان: حاضر الماضي، وحاضر الحاضر وحاضر المستقبل.» وهي ضروب تترجم توتر النفس في «الذاكرة» و«الحدس» و«الانتظار» بوصفها إمكانية المستقبل الوحيدة المتاحة في أفق سردية «الآخرة» بوصفه نمط «الحاضر» الآخر أو الأبدي خارج الزمان. وهو صوت ما زال المتفلسفة يجدون صداه المتأخر لدى شوبنهاور مثلًا الذي يؤكد في كتابه **العالم إرادةً وتمثلًا** (١٨١٨م) أنه «لا أحد عاش في الماضي ولا أحد سيعيش في المستقبل، الحاضر وحده هو شكل كل حياة» (الفقرة ٥٤).

وكان لا بد من انتظار قرون فلسفية طويلة حتى يستطيع فلاسفة الحداثة طرح أسئلة «غير أخروية» عن «الآتي» تجعل المستقبل على قياس الطبيعة البشرية. قال باسكال في كتابه **الأفكار** (١٦٧٠م) مستأنفًا اعترافات أغسطينوس: «نحن لا نوجد أبدًا في الوقت الحاضر. نحن نستبق المستقبل. أو نحن نتذكر الماضي. ذلك بأن الحاضر في العادة يجرحنا ... ونحن نحاول أن نسنده بواسطة المستقبل ... نحن تقريبًا لا نفكر في الحاضر ... إن الحاضر ليس غايتنا أبدًا، الماضي والحاضر هما وسيلتان لنا، المستقبل وحده غايتنا. وهكذا نحن لا نعيش أبدًا، وإنما نرجو ذلك». وفي نفس الفترة تقريبًا طرح ليبنتز (في رسالة إلى أرنولد بتاريخ أبريل ١٦٨٧م) فكرة أن «النفس تمتلك المستقبل على نحو مستبق»، إذْ مثلما تحمل النفس آثار الماضي هي تحمل أيضًا آثار المستقبل. والمثل الذي يضربه هنا هو الألم: نحن نحمل إدراكات صغيرة عن المستقبل واستشعارات مختلطة تجعلنا نتألم. نحن نتألم دومًا داخل مستقبل ما. وفي أواخر القرن الثامن عشر نجح كانط ضمن مقالة **مشروع السلم الدائم** (١٧٩٥م) في تحويل السؤال عن المستقبل إلى نظرية في «الرجاء» تخرج به من سرديات «الآخرة» إلى سياسات «المستقبل» حيث

يصبح تحقيق السلم بمثابة عقيدة الخلاص «الحديثة» أو «ما بعد الدينية»، الوحيدة المبررة أخلاقيًّا. لقد أصبح المستقبل يعني الثقة في مستقبل الإنسانية بوصفها كيانًا أخلاقيًّا قادرًا على النجاة بنفسه من الانقراض. وصار التقدم الأخلاقي هو شكل الرجاء في المستقبل المناسب لثقافة التنوير.

ومع ذلك فإن نظرية الزمان لدى الفلاسفة قد ظلت خالية من استشكال صريح ورسمي لمفهوم المستقبل حتى مجيئ هيغل: لقد وفر أخيرًا النظرية المناسبة للتفكير في حقيقة المستقبل، وهو ما عثرت عليه الباحثة الفرنسية كاترين مالابو في عبارة «الطابع التشكيلي» (Plastizität) لعلاقة الذات بالزمان، بما هو عرضي في شكل وجودنا، وبما يحدث في أفقنا. نحن نتشكل بعلاقتنا بالمستقبل بقدر ما نشكله. وليس «التذوت» غير فن «التزمن» بواسطة المستقبل. لكن هيغل ظل مترددًا وغير حاسم في ضبط العلاقة بين دلالتين طريفتين للمستقبل في فلسفته: من جهة أن «الزمان» جدلي ينبني «انطلاقًا من المستقبل»، وهو في سلب دائم لشكل حضوره، ولكن من جهة أخرى، أن الفلسفة لا يمكنها تعيين «مفهوم» عن المستقبل إلا بعد نهاية العصر الذي تنتمي إليه. ما دام المفهوم لم يكتمل، أي لم يأت إلى ذاته، نحن لا نفهم ماهية المستقبل. كذلك لا يمكن أن يتحول المستقبل إلى مفهوم إلا إذا توقف الزمان. هذا الالتباس مكن هَيدغر من الادعاء بأن هيغل لم يعرف أي مفهوم أساسي عن المستقبل. وهو ما نفاه باحثون معاصرون مثل كوري وكوجاف مؤكدين على أن هيغل قد تفطن إلى «أولية المستقبل» وإلى كونه «مركز» الوعي بالزمان.

ما هو «المستقبل»؟

ما كان هَيدغر يحاول أن يلفت النظر عنه هو أن فلسفات القرن التاسع عشر قد دخلت بعدُ في أفق إشكالية المستقبل.

يقول هيغل في دروس ١٨٠٤ / ١٨٠٥م: «إن المستقبل هو ماهية الحاضر، الذي هو في الواقع لاوجودُ نفسه. إن الحاضر رافعًا نفسه هكذا، على نحو بحيث إن المستقبل على الأرجح يحدث فيه، إنما هو ذاته المستقبل. أو أن هذا المستقبل ليس هو ذاته في الواقع مستقبلًا، إنه ما يرفع الحاضر، ولكن من جهة ما هو هذا، البسيط السالب مطلقًا، إنه على الأرجح الحاضر، الذي هو على ذلك أيضًا وطبقًا لماهيته «لاوجودُ» نفسه، أو هو المستقبل. [..] إن الآن يملك «لا وجوده» في ذات نفسه، وهو يصير آخرَ بلا توسط، لكن

هذا الآخر، المستقبل، الذي إليه يصير الحاضر، إنما هو آخر نفسه بلا توسط، وذلك أنه الآنَ حاضر؛ بيد أن المستقبل ليس هذا الآن الأول، مفهوم الحاضر هذا، بل هو آن صائر من الحاضر بواسطة المستقبل. [..] إن الحد، أو الآن، إنما هو فارغ، وذلك أنه بسيط بلا قيد أو شرط، أو هو مفهوم الزمان، إنه يمتلئ ضمن المستقبل، إن المستقبل هو واقعه؛ وذلك أن الآن هو في ماهيته علاقة سالبة بإطلاق [..] إن ماهيته هذه هي لا وجودُه، أو وجود المستقبل في الآن.»

كل الفلسفات التي طرحت أسئلة جوهرية حول المستقبل في مفردات الفلسفة هي قد ظهرت «بعد» هيغل، وكلها تدور حول هذه المفارقة: «إن المستقبل هو ماهية الحاضر». ربما شغل هيغل نفسه باعتبارات ميتافيزيقية لم تعد تهمنا من قبيل أن الحاضر هو نوع من «اللاوجود»، فهو لا يوجد إلا بقدر ما يمضي، أو أن كل آنٍ زماني هو سلب مسبق لنفسه من حيث إنه صيرورة محضة، أو أن اللحظة التي نكون فيها هي حد وجودي فارغ، إلخ. لكن ما يبقى تحديا فلسفيًّا طريفًا بالنسبة إلى المعاصرين إنما هو هذا: أن الحاضر لا يكون إلا «بواسطة المستقبل»، وخاصة أن مفهوم الزمان لا يمتلئ إلا ضمن المستقبل، إن «المستقبل هو واقعه» الذي يتحقق فيه.

ما أراده الفلاسفة الذين جعلوا المستقبل شعارًا مفهوميًّا صريحًا، وهم متوالية تمتد من فويرباخ إلى دريدا مرورًا بنيتشه وهَيدغر وبلوخ وجوناس على وجه الخصوص، هو نقل مركز السؤال من سرديات الذاكرة العميقة (كل المذاهب التقليدية الجاهزة، تقريبًا كل «الأفلاطونيات» إلى حد كانط وشوبنهاور) إلى أسئلة «ما بعد ميتافيزيقية» بلا مذهب جاهز عن الوجود أو الألوهية أو العقل. إن المستقبل هو الأفق الجديد للتفكير بلا أجوبة «ماهوية» عن الزمان.

يكفي أن نلقي نظرة على التواتر المثير لمصطلح «المستقبل» في العناوين الفلسفية للفترة التي تلت هيغل: لقد أصبح المستقبل أكثر من «مفهوم»، إنه «شعار» الحقبة ما بعد الميتافيزيقية التي تخلت عن اعتبار «الحاضر» هو ماهية الزمان أو شكل الحياة التي يحق للبشر أن يطالبوا أنفسهم بتحقيقها. كان فويرباخ هو من افتتح هذا النوع من الأدبيات من خلال كتابه «مبادئ فلسفة المستقبل» سنة ١٨٤٣م. ثم علينا أن نذكر كتاب نيتشه «ما وراء الخير والشر. مقدمات نحو فلسفة عن المستقبل» (١٨٨٦م). لكن المعاصرين قد حولوا المستقبل بسرعة إلى ورشة تأويلية موسعة تشمل كل أبعاد الوجود المعاصر. وهو نوع من البحوث افتتحه كتاب إرنست رينان في كتابه «مستقبل العلم»

(١٨٤٨م) ثم رسخه كثيرون مثل فرويد في «مستقبل وهم» (١٩٢٧م) وموريتز شليك، «مستقبل الفلسفة» (١٩٣٢م)، واستمر على وتيرة قوية إلى حدود هابرماس في «مستقبل الطبيعة البشرية» (٢٠٠١م). لكن المستقبل لم يكن مجرد مؤشر كرونولوجي على «الآتي»، بل هو نفسه قد تحول بشكل خطير إلى إشكالية برأسها، خاصة لدى هَيدغر في «الكينونة والزمان» (١٩٢٧م) وإرنست بلوخ في «مبدأ الرجاء» (١٩٥٤–١٩٥٩م) وهانس جوناس في «مبدأ المسئولية. إيتيقا للحضارة التكنولوجية» (١٩٧٩م).

خطورة المستقبل

غير أن المصدر الأعظم الذي ينبغي على أي فلسفة أن ترجع إليه عندما يتعلق الأمر بالسؤال عن معنى المستقبل إنما لا يمكن أن يكون إلا كتاب هَيدغر الكينونة والزمان. إن المستقبل ليس مجرد «بُعد» به نقيس مدة الزمان، بل هو نوع من «الوجد» أو «الحال» الذي يجعل تصريف عنايتنا بأنفسنا أمرًا ممكنًا. ولأننا كائنات لا تكون إلا بقدر ما تفكر بموتها على أنه جزء من هويتها، فإننا لا نكون في الحاضر بل نأتي إلى أنفسنا من المستقبل أي من جهة الاستباق بموتنا الخاص بوصفه نقطة انطلاق أصلية نحو أنفسنا الحاضرة. نحن لسنا نحن إلا بقدر ما نستشرف أو نستبق كينونتنا نحو أفق المعنى الذي يخصنا. نحن لا «نكون» إذن مثل الحجر، بل «متزمن»؛ أي نعتني بأنفسنا من جهة المستقبل الذي نأتي منه. نحن دومًا «خارج أنفسنا» أي في زمن يتزمن من خلال عنايتنا بأنفسنا كإمكانية مستقبل هي التي ننطلق منها ليس فقط نحو حاضرنا بل خاصة نحو ماضينا. إن المستقبل هو بوابة الماضي؛ أي جهة الكينونة التي تمكن من إعادة اختراع ذلك الماضي بحيث لا يكون مجرد «بعد» يصف ما مضى بل يصبح «ما كان» يمكن أن نكون لو أننا أتينا إلى أنفسنا من جهة المستقبل، وليس كمجرد وُرَثاء كسولين لذاكرة لا تعرفنا. الزمان لا يتراكم بل يتزمن أي يعبر عن نفسه في «مواجيد» مختلفة في كل مرة. «يجد نفسه» في ماض ما فيكونه، ويجد نفسه في «لحظة» ما فيكونها، لكنه لا يفعل ذلك سبهللًا بل حسب وتيرة خاصة حيث يمكنه اختيار مصيره لأن المصير نفسه «متناهٍ»؛ أي محدود بإمكانية التزمن التي انكشف من خلالها. إن المستقبل هو مركز الزمان، وأولية المستقبل هي الفرق بين وجود أصيل ووجود غير أصيل، لكن الزمان الأصلي «متناه». نحن نتزمن لكننا لا نفعل ذلك إلا في غضون «تراثٍ» ما من المعنى لسنا مخيرين في الانتماء إليه. وهكذا فهم تلاميذ هَيدغر؛ مثل جوناس خاصة، أو قراؤه؛

مثل بلوغ خاصة، أن المطلوب فلسفيًّا ليس إثبات أولية المستقبل، بل إعادة اختراعه بوصفه رهانًا يتجاوز الفرد المعاصر كما تصوره هَيدغر؛ لأنه يتعلق بخطر يداهم ماهية الإنسانية بما هي كذلك. قال سيوران: «الأمل تكذيب المستقبل. وحده القلق باعتباره يوتوبيا سوداء يمنحنا تفاصيل عن المستقبل.» علينا أن نُكذب المستقبل بالقدرة على الأمل، أي على إعادة اختراع المصير بلا وصفات هووية جاهزة.


هنداوي